KÖPRÜLÜ KÜ
153
OK. Çık
HC. Ahmet

استصحبه العبد الضعيف احمد الوزير
التوفيقي ابن نعمان الوزير الشهير كوپريلي زاده
يسر الله الحسنى والزيادة

١٥٧

قال اهل الحق حقايق الاشيا ثابتة والعلم بها
متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للخلق
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل
فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق
واللمس وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له
والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر المتواتر
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم
على الكذب وهو موجب للعلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان
النائية والثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو
يوجب العلم الاستدلالي والعلم الثابت به يضاهي
العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
واما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه

بالبديهة فهو ضروري كالعلم بان كل شي اعظم
من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي
والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشي
عند اهل الحق والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو
اعيان واعراض فالاعيان ما له قيام بذاته وهو
اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزو
الذي لا يتجزى والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث
في الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم
والروايح والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد
القديم الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور
ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متجز ولا متركب
ولا متناه ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية
ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شي
ولا يخرج عن علمه وقدرته شي وله صفات ازلية
قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره وهي العلم والقدرة
والحيوة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية

والفعل والتخليق والترزيق والكلام وهو متكلم بكلام
هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات
وهو صفة منافية للسكوت والآفة والله تعالى متكلم بها
آمر وناه ومخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو
مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بألسنتنا
مسموع بآذاننا غير حال فيها والتكوين صفة الله تعالى
ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه وهو غير
المكون عندنا والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة
بذاته تعالى ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة
بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين
الله تعالى في دار الآخرة فيرى لا في مكان ولا على جهة
من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهي كلها
بارادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره وللعباد
افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن
منها برضاء الله تعالى والقبيح منها ليس برضائه والاستطاعة

مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب والآلات
والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه وما يوجد من الالم
في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في
الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك
مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والمقتول
ميت باجله والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفي
رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لا يأكل
انسان رزقه او يأكل رزقه غيره والله تعالى يضل
من يشاء ويهدي من يشاء وما هو الاصلح للعبد فليس
ذلك بواجب على الله تعالى وعذاب القبر للكافرين
ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة في القبر
بما يعلمه الله تعالى ويريده وسؤال منكر ونكير ثابت
بالدلائل السمعية والبعث حق والوزن حق والكتاب
حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة
حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان

لا يفنيان ولا يفنى اهلهما والكبيرة لا تخرج العبد
المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر والله تعالى لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من
الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو
عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر
والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر
بالمستفيض من الاخبار واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار والايمان هو التصديق بما جاء النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم من عند الله تعالى والاقرار به
فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد
ولا ينقص والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا
ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى والسعيد
قد يشقى والشقي قد يسعد والتغير يكون على السعادة
والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات
الله تعالى ولا تغير على الله ولا على صفاته وفي ارسال
الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر

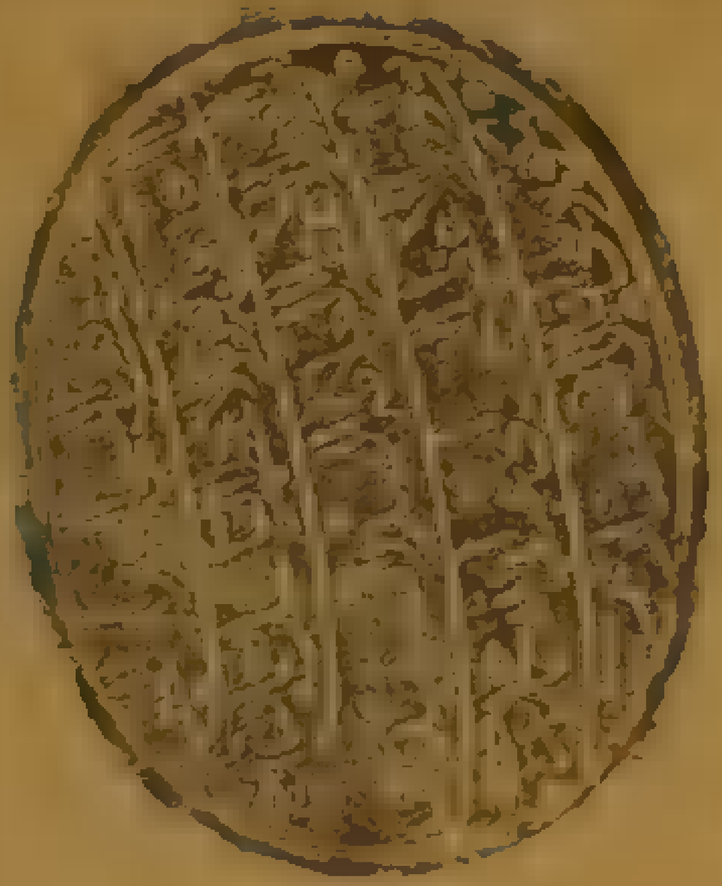
مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون
اليه من امور الدنيا والدين وايدهم بالمعجزات
الناقضات للعادات واول الانبياء ادم
عليه السلام واخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقد روي
بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان
لا يقتصر على عددهم في التسمية فقد قال الله تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم
او يخرج منهم من هو منهم وكلهم كانوا مخبرين
مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين وافضل
الانبياء محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والملائكة عباد
الله تعالى العاملون بامره لا يوصفون بذكورة
ولا انوثة ولله كتب انزلها على انبيائه وبين
فيها امره ونهيه ووعده ووعيده والمعراج
لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى
السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق وكرامات
الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة

للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة
والمشي على الماء والطيران في الهواء وكلام الجماد والعجماء
واندفاع توجه البلاء وكفاية المهم من الاعداء وغير
ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول
عليه السلام الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من
امته لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون وليا الا وان
يكون محقا في ديانته وديانته التصديق والاقرار
برسالة رسوله وافضل البشر بعد نبينا ابو بكر
الصديق رضي الله عنه ثم عمر الفاروق ثم عثمان
ذو النورين ثم علي المرتضى رضي الله عنهم وخلافتهم
على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلثون سنة
ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون لا بد لهم من امام
يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم
وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة
والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد
وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادة

القائمة

القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك ثم
ينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا
ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص
ببني هاشم واولاد علي ولا يشترط في الامام ان يكون
معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط
ان يكون من اهل الولاية سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام
وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم
ولا ينعزل الامام بالفسق والجور وتجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر ونصلي على كل بر وفاجر ونكف
عن ذكر الصحابة الا بخير ونشهد بالجنة للعشرة
الذين بشرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ونرى
المسح على الخفين في السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر
ولا يبلغ الولي درجة الانبياء ولا يصل العبد الى
حيث يسقط عنه الامر والنهي والنصوص تحمل
على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها
اهل الباطن الحاد وكفر ورد النصوص كفر واستحلال

المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستهزاء
على الشريعة كفر والياس من الله كفر والامن من
عذاب الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبره عن
الغيب كفر والمعدوم ليس بشيء وفي دعاء الاحياء
للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضي الحاجات وما اخبر به النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم من اشراط الساعة من
خروج الدجال ودابة الارض وياجوج وماجوج
ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع
الشمس من مغربها فهو حق والمجتهد
قد يخطئ ويصيب ورسل البشر
افضل من رسل الملائكة
ورسل الملائكة افضل
من عامة البشر
وعامة البشر افضل
من عامة
الملائكة



الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس
في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته
فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس
قواعد عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام فان المختصر المسمى بالعقايد
للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين
عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من
هذا الفن على غرر الفرايد ودرر الفوايد في ضمن
فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص
هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح

والتهذيب

والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب
فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين
معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه
الكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق
للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير
وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوايد مع تجريد
طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا
عن طرفي الاقتصاد والاطناب والاخلال والله الهادي
الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد
وهو حسبي ونعم الوكيل ان الاحكام الشرعية
منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام
لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية يسمى
علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه
واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة

والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد
بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من
المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين
وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا
واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي
على ائمة الدين وظهر اختلاف الآرا والميل الى البدع
والاهوا وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع
الى العلما في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول
وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع
والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام
باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان
عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان

مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا
وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق
لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام
في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة
ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم
بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق
على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام
من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى
الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار
كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى
من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة
القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم
تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق
من الكلم وهو الجرح هذا هو كلام القدما ومعظم خلافياته
مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول
فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة

وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا
اعتزل عن مجلس الحسن البصري رضي الله عنه يقرر
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت
المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا
فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل
والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى
ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة
في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس
الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي
علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا
والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب
بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب
لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك
واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت

اعلم

اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار
وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري
فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي
فلا ادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال
راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة
الصحابة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة
الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على
الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا
من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها
وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات
وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة
لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين
وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية
ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية
وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه
الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل

عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو
للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين
القاصد افساد عقايد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر
اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع
عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم
لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها
الى ساير السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه
على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم
بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال
قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على
الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار
اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق
فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق
بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع
وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته
ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقايق الاشيا ثابتة

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان
الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد
يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار
تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية
والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والكون
والوجود الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل
فالحكم بثبوت حقايق الاشيا يكون لغوا بمنزلة
قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد انا نعتقد
حقايق الاشيا ونسميه بالاسما من الانسان والفرس
والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما
يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما
يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت
ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى
وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى
بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان

واذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالجمادية
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذ
لغوا والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق
بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع
بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردا
على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم
بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية
فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام
وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها
ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقد
الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم
او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم
بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في
انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا
نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان
وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق

لكونه نوعا من الحكم فثبت شيء من الحقائق فلم يصح
نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية
قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط
كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا
ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض
شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها
اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب
جزئية لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط
والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في
التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد
الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق
الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفو
بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار
ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم
المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه
المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت

والفلسفة من فيلاسوف أي محب الحكمة وأسباب
العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به أي يتضح
ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما
فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فإنه وإن كان
شاملا لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني
وللتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على ما زعموا
لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا
ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي
لا يشمل الظن لأن العلم عندهم مقابل للظن للخلق
أي للمخلوق من الملك والإنس والجن بخلاف علم
الخالق تعالى فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب ثلاثة
الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء
ووجه الضبط أن السبب إن كان من خارج فالخبر
الصادق وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس
وإلا فالعقل فإن قيل السبب المؤثر في العلوم كلها

هو الله

هو الله تعالى لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة
والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للإحراق
هو العقل لا غير وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق
في الإدراك والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق
الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك
كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في
الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس
والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات
قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد
والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة فإنهم لما وجدوا
بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس
الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي
العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب ولما كان
معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق
جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة
المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق
لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات

والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى
العقل جعلوه سببا لما يفضي الى العلم بحجة والنظار
وبانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا
السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل
اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس
وان السقمونيا مسهل الصفراء وان العالم حادث
هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس
فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة خمس
بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس
الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول
الاسلامية السمع وهي قوة مودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى
الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند ذلك والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في الجبهة ثم تفترقان
فيتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوا

ن والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير
ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال
العبد تلك القوة والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين
الناتيتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها
الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم
ووصولها الى العصب واللمس وهي قوة منبثة
في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال
وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس يوقف
اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له يعني
ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك
اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم
والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى
واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف والحق

الجواز لما انه ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير
للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة
ادراك الاصوات مثلا فانه قبل البعثة الذائقة
يدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل
الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود
في الفم واللسان والخبر الصادق المطابق للواقع
فان الخبر كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة
فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق
والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقال الصدق
بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به
الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابق
فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض
الكتب الخبر الصادق وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة
على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما
انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو خبر
ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي
لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع

العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم
الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك
وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا
امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك
بالضرورة لانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد
وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به
ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى
الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى
عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام
فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا
الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع
الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل
الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف

الاخبار المروية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث مراتب متواتر وهو ما رواه جماعة عن جماعة ولا يتصور تواطئهم على الكذب فمن انكره كفر ومشهور وهو ما رواه واحد ثم جمع عن جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب ومن انكره كفر عند الكل الا عند عيسى بن ابان فان عنده يضلل ولا يكفر وهو الصحيح وخبر واحد وهو ان يرويه جماعة عن جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب ولا يكفر جاحده غير انه يأثم

ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم
بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من
العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة
والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام
وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع
الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول عليه السلام
المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه
الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وهو اي خبر الرسول
يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر
في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم
لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم
وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر

فبالنظر الى اوفق اما كونه موجبا للعلم فللقطع بانه من
اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة
كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع
العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال
واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر
هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت
اي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم يضاهي اي يشابه العلم
الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات
والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض
والثبات اي عدم الزوال بتشكيك المشكك فهو
علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان
جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر
فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول
بان يسمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن
واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في
كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا
من في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا

كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلالي

فان قيل العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول

صلى الله عليه وسلم لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به

وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو درك

الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلال

هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام

البينة للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر

الرسول وهو ضروري ثم علم انه يجب ان يكون البينة

على المدعي وهو استدلالي قلنا الخبر الصادق المفيد

للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى

او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما

يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه

الى داره الا ان المراد بالخبر الذي جعل سبب العلم لعامة الخلق

مجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين

بدلالة العقل فخبر الله او خبر الملك انما يكون مفيدا

للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة

الرسول صلى الله عليه وسلم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع

في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل

بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة فليتأمل

وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا واما العقل

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات

وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند

سلامة الآلات وقيل جوهر تدرك به الغائبات

بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا

صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف

وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي

كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم

استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض

فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما

ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة

فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه

خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان

نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري

فقد يقع فيه خلاف العناد والقصور في الادراك فان
العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء
واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري
ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال فإن العالم
متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي
تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل **بالبداهة**
اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر **فهو ضروري كالعلم**
بان كل شيء اعظم من جزئه فان من تصور معنى الكل
والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث
زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه فهو
لم يتصور معنى الجزء والكل **وما ثبت بالاستدلال** اي بالنظر
في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما
اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة
كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا

اي من العلم الثابت بالاستدلال **فهو اكتسابي** اي حاصل
بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل
فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل
بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة
الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون
فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار
وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه
لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم
الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس
العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله
واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد
وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة

والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر
العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم
بأن الكل أعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع
تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والإلهام
المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من
أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق حتى يرد
الاعتراض على حصر الأسباب في الثلثة وكان الأولى
أن يقول أسباب العلم بالشيء إلا أنه حاول التنبيه
على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض
من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة
بالبسائط أو الجزئيات إلا أن تخصيص الصحة بالذكر
مما لا وجه له ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا
يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير وإلا فلا
شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي
عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد
المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل
الزوال فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما وإلا فلا وجه

لتخصيص الأسباب في الثلثة والعالم أي ما سوى الله تعالى
من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الأجسام
وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان إلى غير ذلك
فيخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما
أنها ليست عينها بجميع أجزائه من السموات وما فيها
والأرض وما عليها محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود
بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا
إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة
نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى
الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم أشار إلى
دليل حدوث العالم بقوله إذ هو أي العالم أعيان
وأعراض لأنه إن قام بذاته فعين وإلا فعرض وكل منهما
حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لأن الكلام
طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل
دون الدلائل فالأعيان ما أي ممكن يكون له قيام بذاته
بقرينة جعله من أقسام العالم ومعنى قيامه بذاته

المتكلمين انه يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر
بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو
موضوعه اي محله الذي هو يقومه ومعنى وجود العرض
في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في
الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم
في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر
ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء في ذاته
استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه
به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان
متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الباري تعالى
والمجردات (وهو) اي ما له قيام بذاته من العالم
(اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم) وعند البعض
لا بد له من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة
الطول والعرض والعمق وعند البعض لا بد من ثمانية
اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل
احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي

ومنع

وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركب من جزئين
ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد
عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب
كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية
وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم
المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم
والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة (او غير مركب
كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا
فرضا (وهو الجزء الذي لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا
في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك
وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي
لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية
على السطح الحقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو
ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية

واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل
عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل
لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هي
بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي
الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل
الافتراق فالله قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء
الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن
افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن
ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل
على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان
حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم
انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث
فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من
اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل
لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا
وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به وان الافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي

فلا يخلو من ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه
المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة
قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات
الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى
قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة
المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق
والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره
بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص
الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن
تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في
بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو
من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى
كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة
والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان
وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم
وانواعها تسعة وهي المرارة والحموضة والحرافة والملاحة
والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة

وتحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى والروائح وأنواعها
كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والأظهر أن ما عدا
الأكوان لا يعرض إلا للأجسام وإذا تقرر أن العالم أعيان
وأعراض والأعيان أجسام وجواهر فنقول الكل حادث
أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون
والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل
وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك فإن القدم ينافي
العدم لأن القديم إن كان واجبا لذاته فظاهر وإلا لزم
استناده إليه بطريق الإيجاب إذ الصادر عن الشيء
بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند إلى
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
العلة وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أما المقدمة الأولى
فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما عدم
الخلو فلأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فإن
كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن
وإن لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز

آخر فمتحرك وهذا هو معنى قولهم الحركة كونان في آنين
في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد
فإن قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما
في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا
هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام
في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها
الأعصار والأزمان وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض
وهي غير باقية ولأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال
من حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير والأزلية تنافيه
ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل
سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة
بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وأما
المقدمة الثانية فلأنه ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت
في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال وههنا
أبحاث الأول أنه لا دليل على انحصار الأعيان في
الجواهر والأجسام وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون
متحيزا أصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها

الفلاسفة والجواب أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده
من الممكنات وهو الأعيان المتحيزة والأعراض لأن
أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات
الثاني أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض إذ منها
ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده
كالأعراض القائمة بالسموات من الأضواء والأشكال
والامتدادات والجواب أن هذا غير مخل بالغرض لأن حدوث
الأعيان يستلزم حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم
إلا بها الثالث أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث بل هو عبارة
عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة
غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات
الحادثة أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية
وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون أنه لا شيء من
الحركات الجزئية بقديم وإنما الكلام في قدم الحركة المطلقة
والجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلا يتصور
قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع

لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام لأن الحيز
هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي والجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم
الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده ولما ثبت أن العالم
محدث ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث ضرورة
امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت أن له محدثا
والمحدث للعالم هو الله تعالى أي الذات الواجب الوجود
الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلا
إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح
محدثا للعالم ومبدأ له مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح
علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال إن مبدأ
الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا إذ لو كان ممكنا
لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم
أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال
التسلسل وليس كذلك بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان
التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية
لاحتاجت إلى علة وهي لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها

الاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها
فيكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى
غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة
اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا
فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية
كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد
في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية
وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على
الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما
يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه
ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد
بان نطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية
والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى
ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما

وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات
والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر
لا بمعنى انه ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال
الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان
يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور
في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه
بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره
انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما
حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن
وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين
بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان
او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان
لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال
ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان
قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز
ان يتفقا من غير مخالفة او ان تكون الممانعة والمخالفة

غير ممكن لاستلزامهما المحال او لانه يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان
العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد
الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض
والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام
المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على
هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على
انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع
هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة
قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض
صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم
الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى

كلمة

كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء
الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في
الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب
اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما
في قولك لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية
من هذا القبيل وقد اشتبه على بعض الاذهان احد
الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح
بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء
لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده
من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب
والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير
المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق
فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات
الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض
المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري رضي الله عنه

ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته لأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم
في نفسه فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثا
إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر
ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت
باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فأجابوا
بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة
وهذا كلام في غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات
ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فإن زعموا
أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا
لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب
فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من
الحدوث والقدم إلى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير
من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق الحي القادر
العليم السميع البصير الشائي المريد لأن بديهة العقل

جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش
المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن
أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضا
قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه ليس بعرض لأنه لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى محل
يقومه فيكون ممكنا ولأنه يمتنع بقاؤه وإلا لكان البقاء
معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام
العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له
بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على أن بقاء الشيء
معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز
والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته
الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني ومعنى
قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن
ثابتا في الزمان الثاني وأن القيام هو اختصاص

الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري وان
انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال
ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام
العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس
ههنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة وبطؤ بل ههنا حركة مخصوصة
تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة
الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ
نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف
بالاضافات ولا جسم لانه متركب ومتحيز وذلك
امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في
الموضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن
وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في
الموضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في
الموضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة
عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب

والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم
والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه
فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم
ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة
الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ
مترادفة والموجود لازم الواجب واذا ورد الشرع باطلاق
اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة
او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور
اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان
الصورة من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات
والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود
اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني
ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجزئ اي ذي ابعاض
واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج
المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها
متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه

لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد ولا يوصف
بالماهية أي بالمجانسة للأشياء لأن معنى قولنا ما هو
أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات
بفصول مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون
والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج
والتركيب ولا يتمكن في مكان لأن التمكن عبارة عن
نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان والبعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين
بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار
لاستلزامه التجزي فإن قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه
وإلا لكان متجزئا قلنا المتمكن أخص من المتحيز لأن الحيز
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد فما
ذكر دليل على عدم التمكن في المكان وأما الدليل على عدم
التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز أو لا
فيكون محلا للحوادث وأيضا إما أن يساوي الحيز أو
ينقص عنه فيكون متناهيا أو يزيد عليه فيكون متجزئا

وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا غيرهما لأنها إنما هي حدود وأطراف للأمكنة أو نفس
الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء ولا يجري عليه
زمان لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به
متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى
منزه عن ذلك واعلم أن ما ذكره في التنزيهات بعضها
يغني عن البعض إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح قضاء
لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة
والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه
وآكده فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح
بما علم بطريق الالتزام ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت
على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث
والإمكان على ما أشرنا إليه لا على ما ذهب إليه المشايخ
من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى
الجوهر ما تتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن
غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك وأن الواجب
لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال

فيلزم تعدد الواجب ولا يلزم النقص والحدوث أيضا
وإما أن يكون على جميع الصور والأشكال والكيفيات
فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها وهي مستوية الأقدام
في إفادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه
فيفتقر إلى المخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا
بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات
على ثبوتها وأضدادها صفات نقص لا دلالة للمحدثات
على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد
الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم أن تلك
المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية
واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضا لا بد
أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماسا له أو منفصلا
مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم
فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم
مصورا متناهيا والجواب أن ذلك وهم محض وحكم
على غير المحسوس بأحكام المحسوس والأدلة القطعية

قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص
إلى الله تعالى كما هو دأب السلف إيثارا للطريق الأسلم
أو يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون
دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا
لسبيل الأحكم ولا يشبهه شيء أي لا يماثله أما إذا أريد
بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر وأما إذا أريد بها كون
الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل
منهما لما يصلح له الآخر فلأن شيئا من الموجودات
لا يسد مسده في شيء من الأوصاف فإن أوصافه
من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات
بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية إن العلم منا
موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ويتجدد في كل
زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا و
قديما وواجب الوجود ودائما من الأزل إلى الأبد
فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح
بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع
الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة

قال الشيخ ابو المعين رحمه الله عليه في التبصرة انا نجد اهل
اللغة لا يمتنعون من قولهم زيد مثل عمرو في الفقه
اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد
لان النبي عليه الصلوة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن
وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة
لان مراد الاشعري من المماثلة المساواة من جميع الوجوه
فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام
البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
ثبوت التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل
بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع
ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة
فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة
من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد

والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق
الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد
وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير
ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد
على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة
وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ
الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر
لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا
اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه
وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه
وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا عالما وليس النزاع
في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات
لما صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حيوة
ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم
وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري

ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه
كما ان للعالم منا علما وهو عرض قائم به زائد عليه حادث
فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه
وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق
بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك
فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات
والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة
وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما
وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب
غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما
يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة
قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام
هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا
اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة
بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها

موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم
قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته
على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح
به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات
هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات
ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب
بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى
ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير
ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء
المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة
التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح
القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى
فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة
ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من
تلك صفة المعينة للاخر ذلك متعددة متكثرة مع
ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم اذا الا يغاير الكل واتصا

لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات
وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان
يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات
وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود
لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد
من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني
انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها
فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات
القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى
يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال
الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت
المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية
الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها
فان قيل هذا المعنى الصفات ابطال التوحيد لما انها

الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات
العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين
النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان
المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو
غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا
الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية
باتحاد المفهومين بلا تفاوت اصلا فلا يكونان
نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث
لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء
مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع
البعض فان ذات الله وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال
والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها
بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده
بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون
تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا
ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالغيرية صحة

الانفكاك من الجانبين ينتقض بالعالم مع الصانع
والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا
بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا فلما
انتفى الجانب الواحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء
وكذا بين الصفة والذات للقطع بجواز وجود الجزء بدون
الكل والذات بدون الصفة وما ذكره من استحالة بقاء
الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ولا يقال المراد امكان
تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان
محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان
ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع
وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة
بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة
والحاصل انه وصف لاضافة معتبرة ومنشاء الانفكاك
ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات

البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى بل لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم
المغايرة بين كل متضائفين كالاب والابن والاخوين
وكالعلة مع المعلول بل بين كل الغيرين لان الغيرين من الاسماء
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير
بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب
بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد قلنا لانه انما يصح في مثل العالم
والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع
ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة
واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة
واليد من زيد غيره مما لم يقل احد المتكلمين سوى جعفر بن
حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعدّ ذلك
من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول

لكل فرد من آحاده مع اعتباره فلو كان الواحد غير العشرة لكان
غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه و
لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه وفيه نظر
فافهم وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية
تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع
وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق
بالمبصرات فتدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل
والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم
من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم
قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها
صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث
والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي
توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع
مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا
للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية

قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من
زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه
ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد
امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء
لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى
بالتكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق
لشيوع استعماله في المخلوقات والترزيق وهو تكوين
مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير
والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى
كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات
هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات
وصفات للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك ان
كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه
بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر
الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه
قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه

وعدم امتثاله لاوامره وتسمى هذا الكلام بالنفسي على ما اشار
اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في
نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما
اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع
الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى
متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام
فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة
والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام و
لما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة
الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال
وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ازلية ضرورة
امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق
به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له ازلية ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس
الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة

مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول
بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين
بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع
هذا قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية
للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه
والافة التي هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة
كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة
كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي
التلفظ قلنا المراد السكوت والافة الباطنيان
بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس
والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة
تتكثر بالنسبة الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات
كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة
قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات

بالنسبة الى الازل لا يتصف بشي من الازمنة اذ لا
ماضي ولا حال ولا استقبال بالنسبة الى الله تعالى
لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمنة
ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القران
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق
على النظم الحادث المتلو فقال والقران كلام الله تعالى
غير مخلوق وعقب القران بكلام الله تعالى لما ذكر
المشايخ من انه يقال القران كلام الله تعالى غير مخلوق
ولا يقال القران غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة
جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث
تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث
حيث قال عليه السلام القران كلام الله تعالى غير مخلوق
ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين
وهو ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة
بمسئلة خلق القران وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم

والاختلافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه
لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير
احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال
واما في الازل فلا انقسام له اصلا وذهب بعضهم الى انه
في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي
على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل
النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف
هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مامور ولا منهي سفه
وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض
يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل
امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعل فالامر في الازل
لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته
اهلا لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر
الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار

يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وانا نحن
لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون
بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع
وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى
له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث
بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان
القران متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات
الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل
وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم
حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم
وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم
انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ وان لم تقرا على اختلاف بينهم وانت
خبير ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون

على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا
بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث
بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القران الذي
هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ
المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة
مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك
ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب ولا الالسنة
ولا الاذان بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ
ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب
بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما
يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا
في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على
ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القران

بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق
فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ
المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن
او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كان دليل الاحكام
الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول
بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما
للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى
لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى
فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي
رحمه الله عليه فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل
عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع
صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله
في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه

بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز
المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك
انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات
اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان
كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى
الاضافة كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث
المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق
الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي
اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما
وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه
غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات
اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع
والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول
مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ
حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين

وفيه تعطيل الصانع الرابع

والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومراد بعضهم ان
القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت
الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه
بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين
من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم
بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه تعالى كالقائم بنفس
الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض
والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الآلات وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة
واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع
كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة
هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس
غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة
الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث
اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة

او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد
والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج
المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق
العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع
اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ
الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه الاول انه
يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني انه وصف
ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن خالقا في
الازل لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما
يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة
على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على
الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض
الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل
وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد
واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث
وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته

فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل
من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الأدلة
على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون
من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات
العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء
ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا
ونحو ذلك والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق
والإماتة والإحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة
أخرى سوى القدرة والإرادة فإن القدرة وإن كانت
نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام
الإرادة يتخصص أحد الجانبين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات
وهو محال أشار إلى الجواب بقوله وهو أي التكوين
تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل
لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته والتكوين باق

أزلا وأبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في
العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم
من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة
وهذا تحقيق ما يقال إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات
الله تعالى أو صفة من صفاته يلزم تعطيل الصانع واستغناء
الحوادث عن الموجد وهو محال وإن تعلق فإما أن يستلزم
ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو
باطل أو لا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون
بالتكوين قول بحدوثه إذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لأن هذا
معنى القديم والحادث بالذات على ما ذهب إليه الفلاسفة
وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون
مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده
بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون
المكون محتاجا إلى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما
ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات

كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث
العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله قولا بحدوثه
ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء
كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل
انا لانم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وانه
وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية لا تتصور بدون المضافين اعني الضارب
والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة
التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى
لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا
يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء
فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود
المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري

فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول
وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول
بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول
ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون
مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي
هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه
وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه
وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول
بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى
مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به
التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما
بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر
اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق
والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما
واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول
ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث

ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا
لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين
المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات
ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى متوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة
والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود

المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى
ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين
ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء
والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل
من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر
وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب
اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه
ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة لله تعالى
ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات
صفة قديمة تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه
وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية
من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد

بإرادة حادثة لا في محل والكرامية من أن إرادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته وأيضا نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه إذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل ولنا بالنسبة إليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى ما لم يقم له برهان على ذلك مع أن الأصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الأول

أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان إذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وإنما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية

والمقابلة ولا انحصار في لزوم كونه موجودا ثم لا يجوز ان
يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اولا نرى شبحا من بعيد
ولا ندرك منه الا هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية
او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة
متعلقة بهويته قد نقصد الى تفصيله الى ما فيه من الجواهر
والاعراض وقد لا نقصد فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له
هوية ما وهو المعنى بالوجود وانه مشترك ضروري وفيه نظر
لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من
الاعراض من غير اعتبار خصوصيته وتقرير الثاني ان
موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر
اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في
ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها او عبثا وطلبا للمحال
والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق
الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند
ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير
الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام

كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان
المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال
واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة
في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى
ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله
بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار
حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة و
انما المحال اجتماع الحركة والسكون وواجبة بالنقل وقد ورد
الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في
دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون
من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين
على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في
ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين
وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات

ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في
غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا
الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة
من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر
لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز
الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا
ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا تجب عند
اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات

والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو
امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها وانما التمدح في انه يمكن رؤيته ولا يرى
للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى
انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي
والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات
الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار
والجواب انه ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا
لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل
حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون
وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف
الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل
رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل
الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من
السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب

دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة
من ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم
يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد
والمخترع وحين راى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد
وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ
الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان
خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد
الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم
باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات
متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ
ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل
لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات
اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه
من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك
فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا

يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة
ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة
لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي
هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق
الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات
مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال
بالاية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى
الله خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء
وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح
بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال
فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك
في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى
استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة
لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية
الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والالات التي هي
بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في

تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا ان المجوس
اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة
اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة
بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش فان الاولى
باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى
لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته
على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان
الله خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد
والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك
وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك
الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق
للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف
بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب
ان الخلق هنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها

بارادته ومشيئته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى
واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب
التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل
مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم
باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي
لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن
وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب
عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل
فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح
تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم الله تعالى
منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى

الحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسأل
عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريده منه وقد تمسك
من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على
الفريقين ولهم اى للعباد افعال اختيارية يثابون بها
ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية
لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته
بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار
وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة
الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه
لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التي
تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة
مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود
لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى

انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره
ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده
ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه
قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة
فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي
فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال
المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان
القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد
وعنده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ
قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة لما اعتقدوا
ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة جعلوا
ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ
قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه

وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب وجوده او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا
وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لا مناف وايضا منقوض بافعال الباري تعالى
فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا
لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل
بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل
تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام
ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض
الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى
خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته
وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب
ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن

بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد
ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري
وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما
للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما
عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة
والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل
فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا
الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له
دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا
لافعاله والصانع خالقا لسائر الافعال والاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين من جهتين مختلفتين
كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد
بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة
الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة في العقاب
حيث يقال هو ذو سلامة اسباب الآلة انه اكتسبه

حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم
البيان واما ثانيا فلانا لو فرضنا بقاء القدرة الى
الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء
الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة
الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة
الفعل للقدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح
بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها شيء
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة
الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان
القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون
بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوثه
... زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
والرضا والمحبة والامر تعلق الحالة الاولى لا تفا

والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتز

القدرة التي يدان بها الفعل اشارة الى ما ذكره ...
لنقدم ...

القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها
مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني
على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر
محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه
يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون
الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل
الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل
اشار الى الجواب بقوله **ويقع هذا الاسم** يعني لفظ
الاستطاعة **على سلامة الاسباب والالات والجوارح**
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف
وسلامة الاسباب والالات ليست صفة له فكيف
يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه والاته
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك
حيث يقال هو ذو سلامة اسباب والآلة كتبه

لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي
سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد
بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل
سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة
القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ان القدرة
المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف
الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب
الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان
المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع
باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب
ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل
الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون
قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة

وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما
لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هو القدرة
المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة
المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة
بالضدين فهذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام
فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان
ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما
ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه
كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف
به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء
للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل
ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز
فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري
لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله تعالى

لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه
لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة
اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه
لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في
بيان استحالة كل ما تعلق علم الله تعالى وارادته واخباره
بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له
الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على
الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته
واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه
تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما
بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال
وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان
والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان فيه بذلك
يصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما
اشبهه كالموت عقيب القتل فانه مخلوق الله تعالى

لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات
مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن
الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا
فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا
آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد
من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى
وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه
والاولى انه لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات
لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد
واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما
بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف
افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله اي الوقت
المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله
قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد
على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث

الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو
كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية
ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه
والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها
ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى
تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان
على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق
الله عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل
القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت
مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا
ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى
خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى
خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي
ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة

ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب
الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم
لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى
الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم
فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع
من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على
الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين
ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى
هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في
معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد
يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا
الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره
وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول

فيتعدى بهما جميعا ولا يتصور أن لا يأكل انسان رزقه
او يأكل غيره رزقه لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب
ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع
والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق
الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد
بالمشيئة اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه
عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا
او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى
نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه الصلوة والسلام مجازا
بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في
كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل
هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلام اللهم
اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة

الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب
سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح
للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق
الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له
منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة
انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه
تعالى على النبي عليه السلام فوق امتنانه تعالى على ابي جهل
لعنه الله اذ فعل بكل واحد منهما غاية مقدوره من الاصلح
ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط
في الخصب والرخاء معنى لأن ما لم يفعله في حق كل
احد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في
قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى
بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح
بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ
قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان

يمنع ما يكون حقاً له وقد ثبت بالادلة القطعية
كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب فيكون محض عدل وحكمة
ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى
اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر
ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء
على استلزامه محالاً من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو
ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة
المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى
تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه
الله ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار
على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص
الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة
فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان
يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن
نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا الانبياء
عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية

لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت
النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدواً
وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً وقال عليه السلام استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام
يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في
عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك
فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد وقال عليه السلام
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال
لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال
عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى
وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ
آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك
فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى
في جميع الاجزاء او بعضها نوعاً من الحيوة قدر ما يدرك

الم العذاب ولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح
الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب
عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات
او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن
تامل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه
لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة
افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل
ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون
ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء
بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى
من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها
حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى
قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من
النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره
الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع

روّ لهذا بان بعض السفهاء حيث قالوا انا وصفنا الذرة على جسد الميت وكانت بحالها
في الغد وهو فاسد لان القادر على احيائه قادر على ابقاء الذرة بحالها
وكذا اذا صارت ترابا يكون ... متصلا بترابه فيتالم الروح والتراب معا

المراد بالبعث الاول البعث الشرعي وبالثاني اللغوي لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه

قوله تعالى ابتداء اول خلق نعيده واول الخلق بالارواح والاجساد وكذا الاعادة وقوله تعالى
ان الله يبعث من في القبور والذي في القبور الاجساد دون الارواح الى غير ذلك

انه لا دليل لهم يعتد به غير مفيد بالمقصود لان مرادنا
ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد
روحه اليه سواء يسمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او
لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا
بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما
وهو محال او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه
وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى اخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل
لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني
ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة
جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال
من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ
قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا
من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك
تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة
اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة
على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى

والمعاد الروحاني عند الحكماء عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بعالم العقل
الذي هو عالم المجردات

وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع
اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة

وهو تعلق الروح من بدن الى بدن اخر لم يخلق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول
والتناسخ عود الارواح الى ابدان اخر بل تعلقها ببدن اخر في هذا العالم

القول بالمعاد ... قول بالتناسخ قال من قال

والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به
مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها
لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث
والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي
التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم
اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت
فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة
كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب
اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث
والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله
يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف
ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره

بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك
في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته
واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله
على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ
ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكره
اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو
تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله قادر على ان يمكن
من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من
يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم
كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق
والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة

في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى تمسك
المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات
والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك أو في عالم
آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل
قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه
وهما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان
تكرير وتأكيد وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء
ولنا قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة والآيات الظاهرة
في إعدادهما مثل أعدت للمتقين وأعدت للكافرين
إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثل قوله تعالى
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في
الأرض ولا فساداً قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة
آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين
لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن
اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه قلنا
لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد
بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي

الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء
بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون
المراد أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى
الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة المعدوم
باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما أي دائمتان
لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين
خالدين فيها أبداً وأما ما قيل من أنهما يهلكان ولو لحظة
تحقيقاً لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلا ينافي
البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة
في الآية على الفناء وذهب الجهمية إلى أنهما تفنيان
ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة
والإجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة والكبيرة
قد اختلفت الروايات فيها فروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها
تسعة الشرك بالله تعالى وقتل النفس بغير حق و
قذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر وأكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم
وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة

وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة
شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع
بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة
وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية
الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل
معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت
الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب
اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر
لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة
بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة
الايمان **ولا تدخله** اي العبد المؤمن **في الكفر** خلافا
للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه
الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق
القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه

الآيات

ووجود الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة
او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء
العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق
الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب
ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة
للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم
والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر
ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال
من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار
ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر
والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثالث
الآيات والاحاديث الناطقة باطلا...
على العاصي كقوله تعالى يا ايها ا...
القصاص في القتلى و...
الى الله توبة ن...
المؤمنين اقـ...
من عصر النبي...

...لا يرى ان...
...الايمان لمن لا امانة له...
كانوا لا يقتلونه ولا يجرون...
في مقابر المسلمين والجواب...
هو الكافر فان الكفر اعظم...
على سبيل التغليظ والمبالغة في...

من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على انه ذنب
لا يجوز لغير المؤمنين واحتجت المعتزلة بوجهين الاول
ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا
في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول
الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق
عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن
ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون
باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا
كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام
[illegible] حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام
[illegible] ولا كافر لما تواتر من ان الامة
[illegible] عليه احكام المرتدين [illegible]
[illegible]
[illegible] او بالفسق والآية
[illegible] والحديث وارد
[illegible] بدليل
[illegible] على

الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى
وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب
مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى
وكقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك
والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على
ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على
ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع
فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين
لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم
الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم
الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء

والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع
الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو
حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا
بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة
وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته والآيات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول
الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب
انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب
وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن
عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم
فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل
للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي والثاني ان
المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له
على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل

والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب
فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة
بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل
احد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة
الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض
المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى
انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة
السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع
الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده
القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب
القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذ

فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق لفظ المغفرة عليه وليتعلق
به قوله اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من
التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة
على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم
والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر
بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على
ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام
يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي
نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق
يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا
بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم
حجة على من يقول بالمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام

شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث
في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة
بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم
في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة
ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع
قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر
بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد
اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن
الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو
واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى
طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا بغير توبة لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير
لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار

فمخلد لانه باطل بالاجماع فيتعين الخروج من النار ولقوله تعالى
وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس خالدين فيها الآية الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من
الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان
وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء
للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر
لكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت
المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما
كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل
النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا
صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق
العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع
قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه

وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل
فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني
النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى
من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه
مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا
من احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب ولو سلم
فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد
ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر
والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله
وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه
من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى
حكاية وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله
عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق

الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان
وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح
الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية
بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث
يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض
الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا
من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا اذا
صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام واقر به وعمل ومع
ذلك شد الزنار بالاختيار وسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا
لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب
والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك
الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة
الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان
الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام
من عند الله تعالى اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب
في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا انه

كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته
عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع
لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان
التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله
في الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم
والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما
هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ
عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما
لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة
التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق
والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس
الائمة [illegible] وذهب جمهور المحققين الى انه [illegible]

وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه
ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار
الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال
الله اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه
مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك
وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله
هلا شققت قلبه فان قيل نعم الايمان هو التصديق
لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان
والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة
الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه
قلت لا خفاء ان المعتبر في التصديق عمل القلب
حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه
لمعنى غير التصديق لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف

بان المتلفظ بكلمة
وهو مؤمن به واما
باللسان قال الله تعالى ومن

... من اهل ...
بانه صدقت مصدق للنبي عليه السلام
فيصح نفي الايمان عن بعض المقرين
باللسان ... من يقول آمنا بالله

وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما
المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة
ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه
مؤمنا فيما بينه وبين الله والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا
يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان
فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من
صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع
من خرس ونحوه فظهر انه ليس حقيقة الايمان مجرد
كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب
جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
اشار الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال اي الطاعات
فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص
فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان
لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه

هذا هو الحق في احكام الدنيا واما النزاع في احكام الآخرة

الايمان له اصل وثمرات فالايمان الاصلي هو الاعتقاد واما الاعمال فقد يطلق الايمان عليها كما يطلق اسم اصل الشجرة على ثمراته

والقول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يكون مخالفا للنصوص

قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان
كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع
القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان
شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط
لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد
ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه
انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة
الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي
المعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان
كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات
المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة
الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي

الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق
على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة
ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به
وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان
الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام
والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر
من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف
باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان
لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء
كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق

الذي

نوره وضياؤه في القلب فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل إن هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الإيمان وقال بعض المحققين لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال إبرهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساده لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وإنما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني إيمانا دون الأول والمذكور في كلام

بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار المخبر وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وإن كان معرفة وهذا مشكل لأن التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لأنا إذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا

ولا يكفي المعرفة لأنها قد تكون بدون ذلك نعم
يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا بأس بذلك لأنه يحصل المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الإيمان والتصديق
سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين
ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم
باللسان وإصرارهم على العناد والاستكبار وما هو
من علامات التكذيب والإنكار والإيمان والإسلام
واحد لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول
الأحكام والإذعان وذلك حقيقة التصديق على
ما مر ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح
في الشرع أن يحكم على أحد أنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم
وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام
المشايخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك
أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية
من أن الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر به من أوامره

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال أليست المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا فأجاب بقوله نعم يلزم الخ

من عدم الانقياد لأوامره تعالى والاجتناب عن نواهيه وبعضهم من هذا أن الإيمان والإسلام شيئان متغايران

أو إذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وإن ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الإيمان التصديق الباطني ومن الإسلام الطاعات

وفيه نظر لأنا لا نسلم أنه إذا تحقق الانقياد والخضوع تحقق التصديق لجواز أن يكون الانقياد والخضوع لخوف من قتل النفس وأسر الأولاد وأخذ الأموال

ونواهيه والإسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية وذا
لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي فالإيمان لا ينفك
عن الإسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير
يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فإن
أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها وإلا فقد ظهر بطلان
قوله فإن قيل قوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا صريح في تحقق الإسلام
بدون الإيمان قلنا المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى انقياد
الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ
بكلمة الشهادة من غير التصديق في باب الإيمان
فإن قيل قوله عليه السلام الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا
الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم
رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا دليل
على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي قلنا
المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام
لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الإيمان بالله تعالى

لأن حكمهما واحد بالأدلة المتقدمة
لأنه لا يقال شرعا أنه مؤمن لا مسلم أو مسلم لا مؤمن فمن أثبت ظهر بطلان قوله

تحصيل الجواب أن الإسلام مقول على معنيين أحدهما الانقياد والخضوع بمعنى قبول الأحكام والإذعان وهو لا ينفك من الإيمان والثاني الانقياد الظاهر المجرد من انقياد الباطن وهو غير معتبر في الشرع بحيث حصر الدين في الإسلام وحكم بعدم الانفكاك من الإيمان أريد به المعنى الأول وحيث حكم بالتغاير كما في الآية أريد به المعنى الثاني

الرزق وقلته وصحة البدن وأمراضه

وحده فقال الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا
وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن
حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة
وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى
او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او
للتبرك بذكر الله او للتبري عن تزكية النفس والاعجاب
بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا قال
لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب كثير من السلف
حتى الصحابة والتابعين الى جوازه وليس هذا مثل قولك انا
شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من افعاله
المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل

ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل
قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض
المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل
للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي
المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم
درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في
مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح
ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى
ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان
طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من
مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق
والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان
من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في
بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال
ذلك بقوله والسعيد قد يشقى اي يرتد بعد الايمان

نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر
والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد
والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما مر من ان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير
على الله ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا
للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد
بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال
وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثواب فهو في مشيئة الله
لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول
ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل
جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد بين الله
وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما
قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت
معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة
تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت

السمنية

السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه
بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته
وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال
وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين
لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك
مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة
لا تتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس
ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى
خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز
عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس
الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي
ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي
واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر
دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان

لتعطل اكثر مصالحه وكان من فضل الله تعالى ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء بالمعجزات
الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف
العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على
وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه
لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان
الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور
المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان
الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما
اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك
اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم
ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا
في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي
لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب

ذهبا

ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب
العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم
امكان احتمال كون المعجزة من غير الله او كونها لا لغرض التصديق
او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات
كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم
الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول
الانبياء آدم وآخرهم محمد عليهما السلام اما نبوة آدم عليه السلام
فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن
في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع
فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة
محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى
النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما
انه اظهر كلام الله وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا
عن معارضة اقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا
بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة
بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان
بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله وعلم

صدق دعوى النبوة علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالا
ت العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية وتواتر النقل عنه
من الامور الخارقة للعادة ما يبلغ القدر المشترك منه
اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا
كشجاعة علي رضي الله عنه كرم الله وجهه وجود حاتم وهي مذكورة
في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين
احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة
وبعد تمامها من احواله واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة
واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع
الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه
مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح
فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في
غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من
يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر
دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته
الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين
اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب

والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل
كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم
بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته
وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين
وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت
انه اخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض
النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام
بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته
قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روي
بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عليه السلام
قد سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون
الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الف والاولى
ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن

في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم إن ذكر عدد أكثر
من عددهم أو يخرج منهم من هو منهم إن ذكر عدد أقل من عددهم
يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة
في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاد
خصوصا إذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه
مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الأنبياء
لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي
من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد
اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا
مبلغين مخبرين عن الله تعالى لأن هذا معنى النبوة والرسالة
صادقين ناصحين للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي
هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب خصوصا
فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة
أما عمدا فبالإجماع وأما سهوا فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن
سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي
وبعده بالإجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا
للحشوية وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل

وأما سهوا فجوزه الأكثرون وأما الصغائر فتجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق إلا
ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين
اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما
قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة
إلى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر
الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا
إظهار الكفر تقية إذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء مما يشعر
بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود
وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن
وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل
ذلك في الكتب المبسوطة وأفضل الأنبياء محمد صلى الله
عليه وسلم لقوله تعالى كنتم خير أمة الآية ولا شك أن خيرية
الأمة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي
يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر

ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده
والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد
بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات
الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم
قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم
فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة
استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه
لكنه لما كان في صفة الملائكة في العبادة ورفعة الدرجة وكان
جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما
هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر
ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء
على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده
والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره
ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد

والتفاوت في النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان
الافضل هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف سائر الكتب ثم
التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور
فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض
السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته
افضل لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت
بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله
صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله
من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون
مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتني على اصول الفلاسفة
والا فالخرق على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على
كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها
فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج
كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج
فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة

للناس أجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد
جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح
والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه
كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس
مما ينكر عليه كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار
بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا
الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله
اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش
وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من
المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج
من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش
او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده
لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله
وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن
المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته
ظهور امر خارق للعادات من قبله غير مقارن بدعوى النبوة

فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية
الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن
انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا
وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان
وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما
يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا
فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع
المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان
وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف
مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة
كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي
على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في الهواء
كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي
سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا

فتسبيحها وأما كلام العجماء فكتكلم الكلب لأصحاب الكهف
وكما روي أن النبي عم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها
إذ التفتت البقرة إليه وقالت إني لم أخلق لهذا وإنما خلقت
للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم وقال النبي عم
آمنت بهذا ... إن ربي قادر على تكلم الحيوانات وأنداء
... البعاد ... في المدة من الآماد ... الأبعاد
مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند
حتى قال لأمير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء
الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة
وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان
النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن يحصى
ولما استدل المعتزلة المنكرون كرامة الأولياء بأنه لو جاز
ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم
يتميز النبي من غير النبي أشار إلى الجواب بقوله ويكون ذلك
أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة
معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لأنه
يظهر بها أي بتلك الكرامة أنه ولي ولن يكون وليا إلا

وأن يكون محقاً في ديانته وديانته الإقرار
بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في أوامره
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة
لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل أن الأمر الخارق
للعادة فهو بالنسبة إلى النبي صلعم معجزة سواء ظهر ذلك
من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه
عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه
بكونه نبيا ومن قصده إظهار خوارق العادات ومن حكمه
قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وأفضل البشر بعد نبينا
والأحسن أن يقال بعد الأنبياء لكنه أراد البعدية الزمانية
وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم
ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو
أريد كل بشر موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين
ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة
انتقض بعيسى عم أبو بكر الصديق الذي صدق النبي في النبوة
من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق
بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان

ذو النورين لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت زوجه
ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها
ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله
على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على
ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال
او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان
السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين
ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة
الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول
من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في
اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا
الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله عم لابي بكر
ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة
قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة
واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر ر

واجمعوا

واجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد
بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق
الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج
عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور
في حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل
بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما ايس من حيوته
دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله
فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق
على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى
بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر
خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
عثمان رضي الله وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا
لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد
عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار

على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه
لما كان افضل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات
والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في
الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة
في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة
وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات
والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد
علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة من وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل
ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة
قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية
كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة
التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يكون
ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على
ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله
او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق

سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد
وفات النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن
وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية
يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام
يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم
وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادة القايمة على الحقوق
وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة
الغنايم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة
فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن
اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه
يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال
امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل
فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او
غير امام فانه انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك

قلنا ثم يحصل بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من
مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية
قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور
الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم
لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من
يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة
دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل
ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح
ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين
الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا
خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد
وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا
الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه
زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه

موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد
اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه
كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء
الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود
الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث
لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر انه يوجب اخفاء دعوى
الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا ظاهرين على الناس
ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف
الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد
وانقيادهم له اسهل ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم
ولا يختص ببني هاشم وولد علي رضي الله عنه يعني يشترط
ان يكون الامام قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به
على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه
الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علو

لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى

لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل

كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز
نصب امامين في زمان واحد فتعين غير الجائز هو نصب
امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم
من ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل
بمنزلة امام واحد واشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل
الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة
المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات عقل
ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين
بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله
وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار
الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه
الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام
بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على
عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة
والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون

لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج
عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء
اولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور
وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من
اهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف
ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى
يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في
كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام
والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة
لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر
عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ
اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل
بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها
وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ
قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة
لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف

لكل بر وفاجر ولانه علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن
بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع محمول
على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر واما
اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه
لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى
التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر
اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله صلعم لا تدعوا الصلوة
على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل
انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام
وان اراد انه اعتقاد حقيته ذلك واجب وهذا من الاصول
فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم
الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد
والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل
السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي

تتميز

تتميز بها اهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة
او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقايد ويكف عن ذكر الصحابة
الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب
الكف عن الطعن فيهم كقوله صلعم لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله
صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث
وكقوله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان
ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث
صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله
محامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف
الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها

والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين
والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واخوانه
لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب
وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره
انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل
من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلما
انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق
اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على
جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضي به
ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانة
اهل بيت النبي صلعم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله
احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه
وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم
النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال صلعم ابو بكر رضي الله عنه في الجنة
وعمر رضي الله عنه في الجنة وعثمان رضي الله عنه في الجنة
وعلي رضي الله عنه في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة

وعبد الرحمن

وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن وقاص في الجنة
وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا
نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم لما
ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة
والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة
لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين
ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين
من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح على
الخفين في الحضر والسفر لانه وان كان زيادة على الكتاب
لكنه ثابت بالخبر المشهور سئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى
ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري
ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون
المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح

حتى جاء في سل ضوء النهار وقال الكرخي اني اخاف
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت
فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو
من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضي الله عنهما
عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن
في الختنين وتمسح على الخفين **ولا نحرم نبيذ التمر** وهو ان ينبذ
تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه
لذع كما في الفقاع وكان نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت
الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة
خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان
القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة
ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون
مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك
مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف
بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون
الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان
مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي ع م

متصف

متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي
**ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه
الامر والنهي** لعموم الخطابات الواردة في التكاليف و
اجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان
العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على
الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله
النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط العبادات
الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان
اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله
صلى الله عليه وسلم مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
واما قوله عم اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فمعناه
انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها **والنصوص من الكتاب
والسنة تحمل على ظواهرها** ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما
في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك
لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول
المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم
بل يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف **والعدول عنها**

اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة
وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها
بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي
الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال
واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة
واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة
على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين
الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ورد
النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص
القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر
لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها
بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق
والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك
من امارات التكذيب بها وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر
في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته

لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته
لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عم تحريمه كنكاح
ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من
غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق
ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا
حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون
الخمر حراما ولا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه
لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق
فانه يكفر لان حرمة هذه ثابتة في جميع الاديان موافقة
للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى
بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب
الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن
محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته
لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم
من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا
لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة

وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس
على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون
ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان
يكفر بالله او عزم على ان يأمره بكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر
لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله
وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق
ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا
الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر
اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان
العاصي يكون في النار يأس من الله وبان المطيع يكون في
الجنة امن من الله فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا
كان او عاصيا لانه اما امن او آيس ومن قواعد اهل السنة
والجماعة انه لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس
وامن لانه على تقدير العصيان لا ييأس من ان يوفقه الله
للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله
فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلة

اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى
ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد
استحقاق النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه
المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على ان
الاعمال يوجب الكفر هذا وقد جمع بين قولهم لا يكفر احد من
اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة
الرؤية او سب الشيخين او لعنهما او نحو ذلك مشكل
والتصديق بما يخبره الكاهن عن الغيب كفر لقوله عليه السلام
من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى
على محمد عم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل
من الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب
وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان
يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم
من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا
ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام
والهام بطريق المعجزة والكرامة او ارشاد الى الاستدلال

ولا يعتقد المعتزلة ...
رضا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى
ويمكن الجمع بينهما بان يرجح القول بانه لا يكفر احد من اهل القبلة على القول الثاني لان القول بخلق القرآن واستحالة الرؤية وغيرها منقول من بعض الائمة بطريق الانفراد والقول الاول مستفيض بين الائمة فلا يجوز معارضا وبه لا يبقى الاشكال
ويمكن رفع الاشكال بان المعتزلة في مسئلة خلق القرآن مثلا غير كافر باعتبار قاعدة اصول الدين كافر باعتبار قاعدة الفروع على ما اشير اليه في المواقف

بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ولهذا ذكر في الفتاوى
ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب
لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت
المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري
لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن
ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث
لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه والمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال
وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم
عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا
بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
مجزي بعمله لا بعمل غيره لنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء
للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو
لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال عم ما من ميت
يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له
الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام

واحتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت لان طلوع الشمس غدا معدوم الآن وهو معلوم متميز

وتلك نقيضها بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولم يرد في الاتحاد بمفهوم الوجود يعني ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظان ودقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكون متساويين

سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا
وقال هذه لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة
تطفئ غضب الرب جل جلاله وقال عم ان العالم والمتعلم
اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك
القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب
من ان تحصر والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب الدعاء للعبد
ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حيي
كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم
ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب
لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى
لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ
في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور
لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى
لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به نقض
اقراره وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان
كافرا يستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله

الدعاء هو العبادة سواء استجيب الداعي دعاءه او لم يستجب لان الدعاء اظهار العبد العجز والاحتياج من نفسه والاعتراف بان الله تعالى قادر على اجابة الدعاء كريم غني لا بخل له ولا فقر ولا احتياج له الى شيء حتى يحفظ لنفسه ويمنع من عباده وهذه الاشياء عين العبادة بل مخ العبادة مصابيح

اي يقول اللهم ابعدني من اخي وابي وامي وما اشبه ذلك فان ما بين المؤمنين بالاثم وقطيعة الرحم لا يتقبل مصابيح

حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين قلنا
هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال
صدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي عم من اشراط الساعة
اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج
ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع الشمس من مغربها
فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة
بن اسيد الغفاري اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال
ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها
عشر آيات فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى عم بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة
العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى
محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا فقد
روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب
من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات
والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ ويصيب وذهب
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل

وأما الدجال فانه يهودي يخرج في آخر الزمان وقيل انه لم يولد بعد وسيولد في آخر الزمان
الاول هو الصحيح
ومعنى الدجال الكذاب او السيار او المموه يعني اغاية التمويه او السياح في
الارض وهو رجل شاب احمر كبير جسيم الجثة جعد الشعر اكثر الشعر جعد قطط
اعور العين اليمنى واليسرى كأن جبينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه ك ف ر
قال عليه الصلوة والسلام لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها
فاذا طلعت ورآها الناس آمنوا اجمعون وذلك حين لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل ثم قرأ الآية
مصابيح
ورد في الحديث انه يمكث عيسى عليه السلام ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين
ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله تعالى ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه
الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير وايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس
من مصابيح
وأما الدخان فيحتمل انه قد سئل عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فقال علاما بين
المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه الزكام واما الكافر فهو
كالسكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره ومن علي رضي الله عنه قال يأتي من السماء
وكذا من جزيرة العرب مكة والمدينة وغيرهما سوى المدينة فانها كانت معفوة في ذلك
الوقت وقيل ازداد في هذا الحديث بلاد العرب كلها غير المدينة
من مصابيح

الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا
ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق
هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى
فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون
من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي
او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ
والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك
كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب
في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض
المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله او انتهاء
فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في
الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه
فاتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل

والحق في موضع الخلاف واحد عند اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في الفرعيات
لا في العقليات المجتهد يخطئ ويصيب بالاجماع والحق فيها واحد ولهذا يقال في الاصول الخصم
مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل وفي الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطاء ومذهب الخصم
خطاء يحتمل الصواب
من المنار

على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها
سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان من الاجتهادين
معا بالماكان لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة لان كلا
منهما قد اصاب الحكم وفهمه الثاني الاحاديث
والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء
بحيث صارت متواترة المعنى قال عم ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا
وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا فمني
ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضوان الله
عليهم بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث
ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات
الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد
بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد

والوجوب

والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب
عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح
في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة
ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل
من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على الملائكة
وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لادم عم على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت
علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى
الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني
ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها الاية ان القصد منه الى تفضيل آدم
على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم
والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة
العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر

على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء
في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية
الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات
العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة
والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن
اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب
الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض
الاشاعرة الى تفضيل الملائكة فتمسكوا بوجوه الاول
ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن
مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وظلمات الهيولى
والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها
وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول
الفلاسفة دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم
افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى
علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك
ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى

والملائكة

والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب
والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا
لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم
في الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى
وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل
اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام
اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام
وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى
بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقد ابرأ
الاكمه والابرص واحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله
من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح
ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى

انفعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص و
احياء الموتى فالترقي في العلو انما هو في امر
التجرد واظهار الاثار القوية لا في مطلق
الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة
والحمد لله على التمام والرسول
افضل السلام والله اعلم
بالصواب واليه المرجع
والمآب

الحمد لله والصلوة على سيد رسله وعلى آله وصحابه ومنتجي سبله

الشارح النحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير لما ضمن

التسمية الحمد لله في تعقيب التسمية بالتحميد

اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع

بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء وما يتوهم

من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي

او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو

المشهور ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة

ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة

بشيء آخر كالآلة ولا يخفى ان الملابسة يعم وقوع

بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل

فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الآخر قبله بدون

فصل فيكون ابتداء ان التلبس بهما

المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان صيغة التوحد [illegible]

توحد برأيه اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال

الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات

الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون بطلاق

صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم

تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه

التكون والتولد واما للتكلف وما استحال فيه ذلك

يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد

بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة

مع ملابسة جلال الذات بساطع حججه الاولى

كون الضمير لله لنفسه ان آية نبينا اعظم من آيات

سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد فساطع حججه من

قبيل اخلاق ثياب وبعد فان هذه الفاء اما

على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض

الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع من اجتماع الواو

مع اما كما وقع في عبارة المفتاح واحرى البيان

واساس قواعد عقائد الاسلام قواعد جمع

قاعدة وهي الاساس واساس القواعد اما استعارة

هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان يستفاد
من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية
ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى للكتاب
والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد
ادلتها التفصيلية وهي يتوقف على هذا العلم بناء
على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار
هو علم التوحيد والصفات اي علم يعرف فيه
ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى
اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر
المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من
فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك
على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة
الى الوهم   نجم الملة والدين هما متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها
تطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة
والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع
ملة   في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة

اهلها عن كل الم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها
سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله تعالى
فاضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذي منه
وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر و
كشيح لمقال الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن
الاعراض   الاطناب والاخلال المجموع معناهما
بدل من طرفين وبيان لهما وتاكيد للمتبوع معنى
اجري الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انه خبر
مبتدأ محذوف   وهو حسبي ونعم الوكيل رد
في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية ان
فيها تعطف على الاولى اخبارية وكذا على خبر باعتبار
تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا ورد عليه ان المراد
بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى
بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة
على القصة بدون ملاحظة اخبارية والانشائية
ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدأ
في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل

فيكون اخباره به محالا ولو ثم فاذا لم يجز عطف الاثبات
على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطع
في قوله حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية
لا من المحكي ولا مجال للعطف فيه الا بما ولا يبعد ان
الثاني وهو انه يجوز تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس
مختص بما بعد القول نحو قولنا زيد ابوه عالم وما
ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الاية من المحكي
بتقدير المبتدا في المعطوف وعطفه على الخبر المقدم
ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد
تقدير المبتدا في المعطوف يكون اخبارا لا المعطوف
عليه اعلم ان الاحكام الشرعية للحكم معان منها
نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما والا
الاخير غير مراد هاهنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد ولكن
يلزم ان يخرج مسائل الكلام في العلم بالوجوب واما
واستند ذلك فيه الشرعية اللهم الا انه يحمل على الخبرية

في الاول والثانية في الثاني او يجعل التوقف للحكم
الشرعي فالمراد بالمعنى الاول ووجهه ظاهر والثاني فيحمل
يجعل العلمان عبارة عن الملكة ولا يبعد
معنى الشرعية ما يوجد من الشرع لا ما يتوقف عليه لان
وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن
الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت
الشرع منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد
مطلق التعلق فلا يرد ان فانما لم يعتبر التعلق بنفس
العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية
وتعلق عامة الاحكام الا به يتحقق كذلك واما اذا اريد
تعلق الاسناد ولطرفيه والتصديق بالقضية فالمراد
بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته
فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم
من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب
وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه العمل
ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوعها التركة
يستحقوها فضعيف لان ذلك القول راجع الى بيان

حال العمل بتأويل أن يقال الصلوة تجب بسبب الوقت
كما أن قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة أن الوضوء
يندب فيه النية ثم إنه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض
قسمة التركة بين المستحقين كما أشار إليه من عرفه بأنه
علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة
لا التركة ومستحقيها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع
الفقه مما لم يقل به أحد وبالثانية علم التوحيد
والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الأحكام الشرعية
النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة
والإيمان واجبا وبهذا يظهر أن ليس العلم المتعلق بها
على الإطلاق علم التوحيد لأن حجية الإجماع من مسائل
أصول الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة
بين الأصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث
بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به
إثبات العقائد الدينية أشبه مباحثه بالبحث
إلى أنه مبحث أخرى أما عند من يقول بأن موضوعه

أعم من ذات الله تعالى وأما عند غيره فلأن الصفة
المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم
مباحث الأحوال والأفعال والنبوة والإمامة من
مباحث الصفات وأن رجع الكل إلى صفة تعالى
أن الإمامة إنما هي من الفقهيات إلا عند بعض الشيعة
وقد كانت الأوائل تمهيد لبيان شرف
العلم وغايته مع الإشارة إلى دفع ما يقال من
تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي عليه السلام ولا في
عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وغاية
حميدة لما أهملوه لصفاء خواطرهم مع
ما عطف عليه متعلق بقوله ليستغنين قدم عليه
للاهتمام أو للاختصاص أي بسبب استغنائهم هذه الأمور
لا لما توهم من عدم الشرف والغاية الحميدة الأخرى
أنه لما ظهر الفتن في زمن مالك نشأ دون فن الفقه
مع أنه من التابعين وسموا بفقه معرفة
الأحكام إن قلت الفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيدها
قلت الموقوف ههنا هو المسائل المدللة فإن من

طالعه ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام
عن ادلتها وكذا انه نقول الفقه هو علم الاحكام
الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فانه علم وجوب الصلوة
مطلقا بقيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا و
يقال التفريع باعتباري كاف في الافادة كما يقال
علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرفة بمعنى ملكة
الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام اعني قوله
عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب
يابى عن ذلك لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة
المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع
القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان
الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين
الاجماعين انما يتاتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم
حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الاخر فيه
عن ادلتها متعلقة بالمعرفة وكونها عن
الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل
من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا

فيخرج علم جبرئيل والرسول فانه بالحدس لا بتجشم
الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض
الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام
للاستغراق فلا اشكال ومعرفة احوال الادلة
الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر
من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع
الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد كالمنطق
للفلسفة عدّ في المواقف كونه بازاء المنطق وجها
آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلهما
الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه
يفيده قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على
النطق فيؤول الى كونه مورث القدرة فاطلق عليه
هذا الاسم اولا اذ لو لم يقيده به لشاع اما قيد الاول
في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اولا ثم ذكر في
كونه اول ما يجب حتى يختص للتسمية واما احتمال تسمية
الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا
مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره

هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقائد من غير
خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام
لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم
ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة
بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق
مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف
واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته
مع سيآته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى
الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين
وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل فقال
الحسن البصري قد اعتزل عنا اي صاحب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه
فعند الكافر يعرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق
كافر عند مجاهد فلا منزلة بين المنزلتين عنده
لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار
عندهم لعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار
بناء في كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى

كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل الثواب والعقاب
لا ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو
بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون
عندهم وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام
اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة
دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما دل عليه السياق
ولذا فرع على الايمان والطاعة ونسب اليه دخول الجنة
وفسر عليه قوله قد خفت النار فكان الاصلح
ان تموت صغيرا ذهب معتزلة بصرة الى وجوب
الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في
الانفع جانب علم الله تعالى فالواجب على الله تعالى
ما علم الله نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك
وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف
يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب حين
مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح
في الدين والدنيا معا لكن الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة

والله بصير ولا يرد عليهم شيء من المذكورات
فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو
المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر
الاقطار وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية
اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى
سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل
كمسئلة التكوين وغيرها   قال اهل الحق
ان القول مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق
اهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء
ثابتة فالمراد من اهل الحق اهل الحق في هذه المسئلة
وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد
اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة والجماعة
وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون
وهو الحكم المطابق للواقع قد يفتح الباء
رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بخلاف
الحقيقة لكن لا يلائمه قوله واما الصدق اه
وقد يفرق آه   فقد شاع في الاقوال خاصة

الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال في حواشي
المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد
المطابق   وقد يفرق بينهما بان المطابقة
ان المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف
بكونه حقا اعتبارا محققا واما المنظور اولا في الاعتبار
الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق
وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى بان
يسمى الثاني بالصدق تمييزا   ومعنى حقيته
مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة
الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه
صفة له كذا افاده الشارح في نظائره وبعض الافاضل
ههنا كلام طويل حاصله حمل كلام الشارح في العبارة
بناء على ظهور المعنى الاصلي فالمعنى ههنا كون الحكم
بحيث يطابقه الواقع   ما به الشيء هو هو لا
هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل
ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية
ليست بجعل جاعل اما ان قلت الشيء بمعنى الموجود

فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود

موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل

انما هو الاول وبه يظهر ان الضمير للشيء وقد يجعل

احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن

ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك

ما به الانسان ضاحك وجعل ما هو بمعنى الذي

في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب

مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به

الشيء هو لكان اقصر مما يمكن تصور الانسان

بدونه اي بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون

الذاتي ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي

انما لا يمكن تصور الشيء بدونه قيد وعلله اللوازم البينة

بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة انما

يبطل التعريف ان المستلزم لتصور اللازم

هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما اعترف عليه

حواشي المطالع فيمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف

الذاتي وبعضهم اعتبر زمانه ان تعقل اللازم غير زمان تصور

الملزوم فانه يمكنك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وبعد

النقد يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد الامكان

الى من يلزم ان يكون تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان

اريد الامكان العام فهو حاصل والذاتي ايضا وجوابه

اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور

الكنه مع العرضي لا به ولو سلم تعتبر الامكان بالنسبة

الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد

اعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون بعدم

التصور على ان تصور الكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد

ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب

الوجود اي ليس عدمه ضروريا وما يجتمع بشخصه

هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق

على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على المبا

باعتبار التشخص فالحكم بثبوت حقايق الاشياء

اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمثبت

مجموع امور تلك تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود

وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك

عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة
وحقايق الموجودات متصورة والقصر على البعض
تعصب فلا تكن من القاصرين ربما يحتاج
الى البيان اي قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من
سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود
موجود والحاصل انه اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
مشهورا فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى
بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة ليس مثل قولك الثابت ثابت
هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد ليس مثل المثال
الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ فيه اتحاد
الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري
شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري
شعري يحتاج الى البيان البتة لخفائه وهو ظاهر وذلك
لانا نقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان
لا بطريق الاصل والعرف عن الفاظ المتبادر المشهورة
ان المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى

التأويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري
هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل
بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض
اشعار المتكلم معينا ولم يوجد بين المعنيين والمشهور
ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام فيجب تأكيده كونه
مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك والحكم ان
الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود
والمعدوم مجازا فلو حمل اللفظ على هذا المعنى المجازي
لم يتوجه السؤال اصلا من تصور انها
والتصديق بها فان اللام في العلم لاستغراق الانواع
بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع
وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم
بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر
الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت
فقد غلط غلطين العلم بثبوتها بتقدير
المضاف فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت
الحقايق والتأنيث باعتبار المضاف اليه

[illegible]

للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق ورد عليه أنه إن أريد عدم
العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لأنه غير مراد وإن
أريد إجمالا فممنوع فإن قولنا حقائق الأشياء ثابتة يتضمن
العلم الإجمالي بالجميع وقد سبق أن المراد ما نعتقده حقائق
الأشياء فيكون معلوما البتة لا مجال لنحو تقييد
العلم بكونه بالكنه لأنا نقول لا دليل على هذا القيد
مع أن تعميم الشارح يأبيه ولو سلم فهذا المقيد لا يوجب
تعذر الثبوت بل يجوز أن يترك ذكر القيد وقد يقال إن
ثبوت الكل غير معلوم وإن أريد البعض فلا وجه للعدول
عن الظاهر والجواب أن المراد الجنس ورد عليه أن
ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يثبت من
الأعيان أو الأعراض فلا يحصل التنبيه على وجودهما
وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد
فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول
إذا ثبت شيء من الأشياء فالأحق بالثبوت هو
هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها
وهم العندية سموا بذلك لأنهم يعاندون ويدعون

الجزم

الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى آخر في نفس الأمر
ويقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها
معارض يقاومها ويماثلها في القوة ثم إنه لظهر أن
إنكارهم لها لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص
إنكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والأظهر
أن يحمل الأشياء ههنا على المعنى الأعم من
ينكر ثبوتها أي تقررها ومنهم من يقولون مذهب كل
قوم حق بالنسبة إليهم وباطل بالنسبة إلى خصمه
ويستدلون بأن الصفراوي يجد الحلو في فمه مرا
فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات
ويزعم أنه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل إلا تحقق
الباطل أو لا اعتقاد للشاك إن لم يتحقق
نفي الأشياء فقد ثبتت ورد عليه أن عدم ارتفاع
النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم
من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الإلزام
أن يقتصر على الشق الأخير ويقال إنكم جزمتم بنفي
الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق

فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور
على حقائق الموجودات وتوجه الالزام ان النفي
حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض
الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم
في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانتفائه
دقيقة فكيف يبتنى الالزام لمنكري اجلى البديهيات
على مثل هذا الامر الخفي لا يقال يرد هذا الالزام والتحقق
وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه
او عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز
كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج
انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ظ
واما على العندية ففيه تأمل وقال في شرح المقاصد في
كلام العندية والعنادية تناقض حيث جزموا بحقية
اثبات ونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة
قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية
وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين
التوقف والشك وتوقفهم من هذا التمسك

حصول الشك والتهمة لا اثبات امر ونفيه
قد يغلط كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس انه ثبت هذا اجل على المغالط
للقلة فينافي الكثرة قلت قد يستعار قد
يستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة
لا ينافي الكثرة في نفسه بانتفاء اسباب
الغلط انه قلت لعل ههنا سببا عاما للغلط عام
لسنا نجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت
بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل
والكلام على التنزل للالزام ويمكن ان يعبر
عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون
باللسان وانما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون
بالقلب وانه صح ذكره في تعريف العلم لعمومه
مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع المتبادر
فيشمل ادراك الحواس لكن عده علما
في لغة العرف واللغة فان البهائم ليست من
اولي العلم فيها لا يحتمل النقيض انه نقيض

التمييز كما هو الظاهر واحتمال المتعلقة وانما وصف
التمييزية بمجاز لان التمييز في التصور الصورة ومتعلقه
الماهية المتصورة وفي التصديق الايجاب
والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم
بانه اذا خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور
والا فتصديق بناء على عدم التقييد بالمعاني
فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة
بالحس الظاهري فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم
انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما
كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند
الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات
وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه
جزئي فمعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية
الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس
مشكل بناء على انها لا تناقض لها التمييز
الذي هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز
والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح

البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض
نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز
فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء لكن لا يخفى
ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له فان قيل كل
متصور لا يحتمل غير صورته الى سلبه فلو سلم ان
للتصور نقيضا لمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى
للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو في المتصور
بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الانسان
بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان
الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر
على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود
مبنى آخر له في التقدير على ما زعموا فيه
تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق
مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان
وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس
والتحقيق ان انتفاء النقيض بالمتمانعين لذاتهما
لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات

بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما
كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء اخر والاشهر
هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا
يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع المطابقة
شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما
اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان
واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان
والتصور له مطابق والخطأ في الحكم بان هذه الصورة
لذلك المرئي هذا هو المشهور عند الجمهور ويرد
عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من
ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح
والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق
فانه لذاته اي ذاته كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى
العلم وتعلقه فمن هذا جعله اختيار الشق
الاخير وبيانه وجه الحصر عن تدقيقات

الفلاسفة اي فيما لا يفتقر اليه فانه وان تبعهم
او وافقهم فيما لا يعنيهم لما وجد والبعض
الادراكات يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق
ان يعد من اسباب العلم الانساني فقوله سواء
كانت اشارة الى عمومه فلا يتم ولانها
فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات
المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثنين
والكل باطل في الاسلام مثلا فانه فيه اشارة
الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل
يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يتعدى وينفذ
الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى
والحركات لا يقال الحركة من الاعراض النسبية
فكيف يدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات
الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي
ادراكها بالحس وما يقال من ان الحس اذا شاهد
الجسم في المكانين في الآنين ادرك العقل منه
الكونين وهو الحركة والحس لا يدركه في مكان

فلا تدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء
بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا لزم
ان يكون العمى محسوسا لتأديه الاحساس بشكل الاعمى
الى ادراك عماه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة
الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه
اعني قوله يوقف للاختصاص فان الخبر كلام
اي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل بمعنى
الاخبار عن الشيء على ما هو به اي على وجه ذلك الشيء
متلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة
وهو الاوفق للمعنى فحينئذ كلمة ما عبارة عن الاثبات
والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر
عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة
عن ثبوت المحمول وانتفائه والشارح اختار الاول
في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا ان الكلام بنسبة
لا يتصور تواطئهم فيه اشارة الى ان مبنى
عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل
كذبهم بقرينة خارجية ومصداقه اي ما يصدقه

ودل على بلوغ حد التواتر تعني انه لا يشترط فيه
عدد معين من خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين
او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير
شبهة قيل عليه العلم يستفاد من التواتر فاثبات
التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر سبب
نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا
حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع
مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول
اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة
عند عدم العلم بانتفاء سائر العلل فتامل
واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل النصارى
لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار وعدي
الى المفعول فاحتيج الى تمحل تقدير في قوله واليهود
بعض النصارى متفق مع اليهود في اعتقاد القتل
كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التمحل
فتواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر
وعرق اليهود قد انقطع في زمن بخت النصر وبالجملة

تخلف العلم ولیل العدم ربما یکون مع الاجتماع
فیه اشارة الی عدم الکلیة لکنه کاف فی الجواب
والتحقیق ان اجتماع الاسباب یقتضی قوة المسبب
والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الکذب فلا مدخل
للخبر فیه ولذا قیل مدلول الخبر هو الصدق والکذب
احتمال عقلی الرسول انسان بعثه الله تعالی
الی الخلق لتبلیغ الاحکام ولو بالنسبة الی قوم اخص
وهو بهذا المعنی یساوی النبی لکن الجمهور علی ان النبی
اعم ویؤیده قوله تعالی وما ارسلنا من قبلک من رسول
ولا نبی وقد دل الحدیث علی ان عدد الانبیاء ازید من
عدد الرسول واشترط بعضهم فی الرسول الکتاب
واعترض علیه بان الرسول ثلثمائة وثلثة عشر
والکتب مائة واربعة فلا یصح الاشتراط اللهم الا
ان یکتفی بان یکون معه ولا اشتراط النزول علیه ویمکن
ان یقال یحتمل ان یکون بتکرر نزول الکتب کما فی
الفاتحة وتخصیص بعض الصحف ببعض الانبیاء
فی الروایات علی تقدیر صحتها لنزوله علیه اولا واشترط

بعضهم فیه الشرع الجدید ورده المولی الاستاد بان
اسمعیل علیه السلام من الرسل ولا شرع له جدید کما صرح
به القاضی ولعل السر اختیار ههنا المساواة لینحصر
الخبر الصادق فی نوعیه ویمکن ان یجعل ویعتبر الحصر
بالنسبة الی هذه الامة امر خارق للعادة قیل
علیه یدخل فیه سحر المتنبی واجیب بانه تعالی لا یخلق
الخارق علی ید الکاذب بحکم العادة فی دعوی الرسالة
ولا ینتقض بالفرضیات وایضا اظهار الشیء فرع وجوده
والحق ان السحر لیس من الخوارق وان اطلق القوم
علیه لانه مما یترتب علی اسباب کلما باشرها احد یخلقه
الله تعالی عقیبها البتة فیکون من ترتب الامور علی
اسبابها کالاسهال بعد شرب السقمونیا الا تری
ان شفاء المریض بالدعاء خارق وبالادویة الطبیة
غیر خارق ان قلت کرامة الولی معجزة لنبیه ولا یعتقد
به الاظهار وان لزم قلت القوم قد عدوا الارهاصات
والکرامات من المعجزة علی سبیل التشبیه والتغلیب
لا علی انها معجزات حقیقة یمکن التوسل هذا

الامكان هو الامكان الخاص يعني التعريف ان الدليل
ما لا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان
لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود
اي لا ضرورة في عدم التوصل   يستلزم لذاته
انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام
فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان
تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزمه
بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم
بالوضع هذا في القول الاول واما في القول الاخر فيجعل
بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول   هو العلم
هذا الحصر مبني على ان المراد ما النظر فيه النظر في احوال
فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات
دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم
يقسمون الدليل الى المفرد وغيره   هو الذي
يلزم ان المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف
للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم
بالنسبة الى اللازم وملزومه من اخر كونه ناسكا

وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين
اللازم للشيء واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة
المستلزمة لعكسها او في بديهة او نسبة لكن يرد
عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين نظم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول وبين نظم النتيجة لا بينا
وهو ظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء
بعد الوجود ويمكن ان يرد عليه المقدمات التي يحدث
منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني
اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق
النظر بقرينة ان التعريف للدليل   فيما لسنا
اوفق لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم
من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب
عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول
على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف
وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب
تعميم الاول   تصديقا له يريد ان الخارق
الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق واما

ما ظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق فيلتبس
بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو
استدراج له وابتلاء لغيره كما انه صادق فيما
اتى به من الاحكام ولو جاز كذبه في ذلك عقلا لتعطل
دلالة المعجزة هذا في الامور التبليغية واما في
سائرها فالوجه في ايجابه العلم بها انه ثبت بالادلة
القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا
فلتوقفه على الاستدلال قيل لو تصور المخبر
بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب
بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف
خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة
لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور المخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في
صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت
الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن
حيث عنوان المتغير بديهي فتامل ثم ان عدم
احتمال النقيض بهذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره

اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند
العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يجعل
التيقن بالجزم المطابق فهو علم بمعنى الاعتقاد
لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن
الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم
النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب
ان مراد المعنى بيان قربه من الضروريات في قوة
التيقن وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال
ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق
اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات
الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر
علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا
الحديث مشهور لا متواتر مع قطع النظر
عن القرائن انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل
اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة
معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقترن

كذلك وقد يوجه بان القرائن ينفك عن الخبر
بخلاف الدلائل وليس كذلك في حكم المتواتر
لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بعد فهم مكنه
بالبديهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل
الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق
قوة للنفس ان قلت هذا مناف لما مر
في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك
قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له واما حمل العقل
على المصطلح فبعيد وقيل جوهر هذا هو
بعينها والعرف واللغة على مغايرتها فلذا قال فقيل
سبب للعلم ايضا عدم تقييده بالضروري
والاستدلالي ونحوهما اشارة الى العموم ففيه رد
للفرق الملحدين بناء على كثرة الاختلاف
هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم
اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المستفادة من الهندسيات
والعدديات فيناقض لان هذا انسبة
عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون

من

من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد انه يقال
هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم يجوزون
الظن في هذه المسئلة ايضا فلا يكون فاسدا
يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في
والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم
افادتها نقول فان قيل كون النظر مفيدا
هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن
الف بن نفسها فان تعلمها والمنكر ينكرهما معا و ههنا
توجيه اخر لكن لا يسعه المقام اثبات النظر
اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك
لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمل
على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص
اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى
اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة
العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الشارح
في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا
وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل

الدور والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله
انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون
الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم يوجد بعنوان
الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فالتلازم اثبات
حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام
فدع عنك جزافات الاوهام من غير
احتياج الى الفكر الاولى ان يقول من غير احتياج
الى السبب لانه ما باول التوجه لا يحتاج الى مطلق
السبب وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تقرير الشرح
كما ستعرفه فهو ضروري كالعلم بان النظر من
عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة
الاكتسابي بمعنى الحصول بمباشرة الاسباب بالاختيار
ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يستلزم
ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات
والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح

من ان البديهة عدم توسط النظر لا اول التوجه
والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان
ويفسر بما لا يكون تحصيله كلمة ما عبارة
عن العلم الحاصل بقرينة انه قسيم من اقسام العلم
الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا
لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير
لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي
القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل
القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال
القدرة ولكل وجهة هو موليها وقد يقال في
مقابلة الاستدلالي وتفسيره يشير الى ان الكلام
في العلم التصديقي وانهما قسمان منه فظهر
لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة
الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه
الى الضروري والاستدلالي فكانه قسم الشيء قسما منه
وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم

ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يحل
الشيء فيض ابتداء وقد قرر ان العلم لا يكون الا بالاسباب
وصاحب البداية جعل الكثير مما يكون بمباشرة
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم
ما بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي
فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل
بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض ولو سلم
فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر
والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد
على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات
فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول
النظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون الفكر
حتى يرد به الاعتراض فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق
بعده سببا مستقلا غرض صحيح او وجوه في العقل
مثل الحدس والتجربة والوجدانيات الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له فقيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت

قال الشارح صحح عند الناس اي عاقل ان يثبت
وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وابهام بخلاف
المقصود فكانه ايراد كلمة كان غير مرضية ههنا بل
ما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما هو المشهور والا لزم الاستدراك
يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى
الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم
والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على
كل منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه
لكن بالنوع المشهور ان الصورة النوعية العنصرية
قديمة بالجنس حتى هو ان حدوث نوع النار مثلا
لكنه يشكل بقاء صور الاسطقسات الاربعة في المواليد
القديمة بالنوع فكان الشارح اراد بالنوع
الاضافي ومعنى قيامه اي قيام العين والمكان
قيده بالاضافة احترازا عن قيامه بذاته ثم
لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين
وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

هو وجوده في الموضوع ام ليس امرا آخر بل عين وجوده
في الموضوع وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال
وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في
نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان
كذا في شرح المواقف اعني الطول والعرض
والعمق بمعنى البعد المفروض ولا اولا وثانيا وثالثا
ليتحقق تقاطع الابعاد ورد بان التقاطع يتحقق بان يعد
بان يتالف اثنان يجب احدهما ثالث يقوم عليه
رابع راجعا الى الاصطلاح وان كان لفظيا
راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف
ولا فرضا اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل
شيء عن ورود المنع وان امكن دفعه بان المقصود
حصر ما ثبت وجوده لا بمجال احتمال جزء لا بد له
الدليل على حدوثه بناء في غرض المصنف وهو بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب
من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر
المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه

بجميع

بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل
لا ينافيه واحتمال التركب في المجردات مما لم يذهب
احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بها
فلهذا لم يلتفت اليه خطا بالفعل او مستقيم
لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة
الحقيقية وذلك انما يتصور في المتناهي رد
عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر
مما يعده منها وكذا التعلقات علمه تعالى اكثر
من تعلقات قدرته الوجدان في جانب قبل
هذا الوجدان كل ممكن معدود لديه تعالى فلانه لو وجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية لم كل متفرق وحيد جزء لا يتجزى
اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل
تحت الافتراقات الموجودة فلم يبق ما فرضناه
متفرقا واحدا متفرقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت
المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح
على ثبوت النقطة ان قلت النقطة نهاية الخط
بالفعل وهو الخط بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت

القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي
نقطة بلا خط وكذا المركز ونفي حشر الاجساد ولانه
في الاخرة فينافيه استمرار الاولى المبني عليها
ودوام حركة السموات ولذلك وامثالها المذكورة في الكتب الحكمية
المتداولة غير مبنية على الاصل الهندسي ولعل الشارح اطلع
على دليل ينبني عليه هو من تمام التعريف وقيل لا
اما لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن
محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها والاجسام
من ماعدا الاكوان اه ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة
باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد
عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح ومذهب
البعض منهم واما الاعراض اه وذلك انه يستدل
بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص
بالاشعري يكون حادثا بالضرورة اذ القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة واعترض عليه بجواز ان يكون
تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود
في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته

للوجود زمانا والحق ان القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله
والمستند الى الموجب القديم قديم اي مستمر
اقول يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية
فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما يجيء
نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر
عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث
زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة
فان كان مسبوقا او لو قيل فانه كان مسبوقا بكون اخر
في حيز اخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال ان
الحدوث الحركة كونا ان يرد عليه ان ما حدث
في مكان وينتقل الى اخر في الان الثالث لزم ان يكون
كونه في الان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا
فلا يتمايزان بالذات والحق ان الحركة كون اول
في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهو ظاهر
عنه يتجدد الاكوان بحسب الانات واما على القول
ببقائها نفسها فهو اشكال فهو جائز الزوال
اذ قدمت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون

مسبوق قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم
ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود لا دليل على
انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد ليس كالباري
في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ
الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب
على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين
فلا يلزم التركيب لان ادلة وجود المجردات
غير تامة كما ان ادلة نفيها كذلك كما سبق انتفاء
ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب
بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه
عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم
بالبديهة لا بانه لا دليل عليه حدوث الاعراض
اي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل
وحدوث الآخر مدلول فلا يتصور قدم المطلق اذ لا يتصور وجود
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فمأخذه

من تلك الجزئية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع
الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ بعض حكمها ولا يستحيل
في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الجزئيات
وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نوع الحادث بعدم
التناهي والصواب ان يجاب بتناهي الجزئيات
بناء على برهان التطبيق يشغله الجسم خصه
بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم
والجوهر اذ لو كان جائز الوجود لثبت الصفة
وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس
من جملة العالم قلت هذا لا يضر بما فيه من تسليم المدعى
وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد عليه انه يقال يجوز
ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه
فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث
على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح
ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود مبدأ له وسمي
لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ وحدوثه اذ لا يكون
من العالم فيلزم التناقض وقرب من هذا

ما يقال الاول طريقة الحدوث ولك في طريقة
الامكان ووجه التوسط من غير افتقار
الى ابطال التسلسل ابطال التسلسل فانه دليل ينتج بطلانه
فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا
ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون
بطلانه اشارة الى ما قلنا وليس كذلك لا يخفى
عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة
عن السلسلة واما الانقطاع فيتضمن مقدمات اخر
وهي ان يقال ذلك الخارج لا بد ان يكون علة للبعض
وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب
معلولا ودخوله فرض خارجا فظهر ان لا افتقار بالعكس
واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور
ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه
او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع
التوقف عنده فلا دور ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق البرهان السابق يبطل التسلسل في
جانب العلل فقط وهي لا يكون الا مجتمعة وهذا البرهان

يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة
وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة
ايضا لانها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة حدوثها
وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها
في زمان واخرى اقل او اكثر في اخر وقد يحدث احاد منها
في ازمنة مرتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب اجزاء الزمان
فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم
بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل
جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان
الحادثة فيه التي هي شروط حدوث النفس
فيما دخل تحت الوجود ازلي الجملة ولو متعاقبة فيجري
في سلسلة الحركات في الابدان الفلكية فانه
ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة
غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع
في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا نضر اذ يجب
لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد
يكون متناهيا دائما ونظيره تعميم الجواب لكن كل

بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد
الغير المتناهية داخلة تحت علمه اجمالا مفصلة
ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك
فتامل فان الاولى اكثر لان القدرة خاصة
بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا
وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد لو صحح ان التناهي
وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد
والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا ومعنى
انها غير متناهية معناه عدم انتهائها الى حد لا مزيد عليه
وخلاصته انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية
يعني ان صانع العالم اه اشارة الى دفع توهم
الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي
وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة
في صفة وجوب الوجود لا في الذات فهذا التوهم
مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد فتامل
لو امكن الهان اي صانعان قادران على الكمال بلا ترد
احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر

بخلافه فقوله في تقرير المدعي ولا يمكن ان يصدق
مفهوم وجوب الوجود الا على ذات واحدة محل تامل
الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة
التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان
فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد عليه ان الواجب
موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة
وبين ايجاب غيرها مشكل وههنا بحث لان الاول النقض
بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما وجبه ذاته تعالى
من صفاته اما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة
وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول
عن علته التامة هف لنا في الحل وهو ان عدم القدرة
بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر
على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة احد الالهين وجود شيء مثلا يحيل عدمه
والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في
صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين
بالممكن الصرف اذ لا تضاد بين الارادتين

اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين
ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز
ان يحصلا في محلين ولا حاجة الى نفيه وايضا المانع
من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد ولا كفاية في نفيه
امارة الحدوث والامكان اي دليلهما اذ يلزمه
الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي
ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول
المعتزلة بعجزه تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مراده
ولا يحصل قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة
القطعية التي يسمونها مشيئة قسر والجاء وهم لا يقولون
بالتخلف عنها واما المشيئة التفويضية فلا عجز في
التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا
ولا اجبرك وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على
ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل بمعنى قوله على
انه اه انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة
على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فيقال في شرح

المقاصد انه اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان
يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان
تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما
والكل باطل اما الاول فلانه من شان الاله كمال القدرة
واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين
واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان
الترديد اما على تقدير التمانع الفرضي فيرد منع الملازمة
لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا
واما على الاطلاق فيمكن اختيار الاول وكمال القدرة
في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه
يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند
الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بانه يريد احدهما
الوجود بقدرة الاخر او يفوض بارادته تكوين الامور
الى آخره ولا مشاحة فيه والتحقيق في هذا المقام
انه اذا حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع
فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع
المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان

فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق
ان الملازمة قطعية اذ التوارد بطل فتاثيرهما اما
على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل
او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة
او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس
كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث يكون
قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب
لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن
التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض
التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن
التمانع المستلزم للمحال ومنع انتفاء اللازم
ان اريد بالامكان لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود العلة التامة يتم الامر لكنه بعيد
فلا تفيده الا الدلالة فيلزم ان يكون كلا الانتفاءين
الماضيين مقدرين لكن تعلق الثاني بالاول بحسب
الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب

جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني
من غير دلالة على تعيين الزمان ولو سلم الدلالة على
تعيين الماضي يتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون اله
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال
في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما
على حدة لتصريح بانه واجب الوجود لذاته هو
الله تعالى وصفاته يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة
الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله
اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق به ايجاد
على ان وجود الصفة القديمة بايجاد شيء وهذه جهالة
بينة وان قالوا الكلام في القدم بالذات والصفة
ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة
واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال
الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة

فكيف يكون نفس المضاف اليه فانه ارادوا بكونه نفسه
عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين
فعلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى
لا يلزم تجردها بانه محدث العالم على هذا النمط
يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه
على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت
هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يكون
بالوسط المحتاج الصادر عنه بالايجاب وايجاده
بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره لان ذلك الوسط
من جملة العالم فيكون حادثا فلا يتصور عن القديم
بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار
النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهة الحكم
والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة
والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشريعة
السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان
عليهما تامل وهذا مبني على ان بقاء الشيء

معنى زائد على وجوده وتحقق ان هذا الزائد امر موجود
في نفسه حتى يكون عرضا وهو مما لا يبقى كما في
اوصاف الباري يعني ان تفسير القيام بالتبعية
في التحيز غير مطرد في اوصافه تعالى وقد يدفع بان التفسير
لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست
اعراضا وكذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض
وانه بقاء الاجسام اه هذا رد اجمالي
لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة
لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم
بقائها ليس ببعيد عند حكم العقل من عدم بقاء الاعراض
فبقاؤها ضروري ايضا وارادوا بالماهية الممكنة
ليلزم ان يكون ممكنا لانه يزيد وجوده على ماهيته
ووجود الواجب عين ذاته عندهم
وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات واتحادها لا يتم
الا ان يكون الشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا
وقد يكونان متباينين كالنقيض ولا شك في عدم صحة
اطلاق خالق لكل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير

مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق
على الله تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشي لان
الطبيب هو العالم بالطب وثبت في من يفيد الشفاء
وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا لكن
يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب
بخلاف التبعض لان معنى قولنا ما هو من اي
جنس هو صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي
نفي عنه تعالى نعم لها معان آخر مثل السؤال عن الحقيقة
او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان
يقال المعتبر في المائية هو الجنس اللغوي لا المنطقي
وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب
والبعد عبارة عن امتداد يعني ان البعد امتداد له
نوعان عند القائلين بوجود الخلاء واما عند اصحاب
السطح فهذا النوع الاول وهذا التعريف للبعد الموجود
ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة فيلزم
قدم الحيز هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب
المتكلمين فيكون محلا للحوادث لا لحلول

في الخبر

في الخبر من الاكوان والاكوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين اما ان ينقص او
يتساوى او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على
جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشي على حيزه
ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان الدليل مبني
على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي الحيز الغير
المتناهي نعم يلزم التجزي ح لكن الكلام في لزوم
التناهي باعتبار عروض الاضافة الى شي
فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها
وسفل بالنسبة الى ما فوقها واما انه متصف
بصفات الكمال اه وجه ضعفه ان صفات الكمال
هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد ثبوت
تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات
الكمال الوجوب والقدم واجيب صفات الكمال هو
العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد
الا في الواجب واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله

عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى
يد الله فوق ايديهم او نؤول بتاويلات
بان يقال المراد بالعروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة
ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى
اليد القدرة وقد صرح بان المماثلة يريد ان
هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من
الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه
كاف في المماثلة والتوفيق ما سيجيء نقص
وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض
الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة
الى القدرة لا يعلم الجزئيات اي من حيث
جزئيات بل يعلمها من حيث كليتها كعلم المنجم با
ن في ساعة كذا خسوفا ما وهذا العلم يستمر قبل الوقوع
وبعده ولا يتعدد على اكثر من واحد لا يقال
مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا
نقول المنافي للايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشا

بالى نقص في الرؤية ولا يترك بالاحتمال مع انه طلب
العلم الضروري بمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا
في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته
الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا
من وراء الجدار انهم كانوا مؤمنين روي
ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار
المؤمنين بلا عذر من عبدة العجل وهم الذين طلبوا
الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فلو انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال
اصلا والجواب منع هذا الاشتراط للمغفرة
ولو تنزلنا فانما هو في هذا النوع من الرؤية
لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم
بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري
كذا في شرح المقاصد كالمعدوم لا يمدح يرد عليه
ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص
اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا يمدح مع
امتناع رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق

لم يفعل

ان امتناع النهي لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح
بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما
في حقه تعالى لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب
فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين
الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف
الثاني فيكفيه العلم الاجمالي بل لو سئل عنها
ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه
والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز
انه لا يشعر بشعوره وانه لا يدومه اي علمكم
على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول
ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام
على الاستغراق والا فالمعمول لنعم سبيل السر بالنسبة
الى النبي فلا يتم المقصود اما ما الموصولة فهي عامة وضعا
وبالجملة حذف الضمير اقل تكلف افمن يخلق
كمن لا يخلق الاية قد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه
خلاف الظاهر والمعتزلة لا يثبتون ذلك
ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة

وورود الاية السابقة في ذلك المقام
يبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به امر اختياري
البتة والمدح والذم والثواب والعقاب
فانه تعالى يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح
بالحسن والذم بالقبح واما الثواب والعقاب فعل الله تعالى
وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتهما
كما لا يسأل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار
اشارة الى خطاب التكوين اي قوله تعالى
كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد شيئا على ان
يقول له كن فيكون وهو عبارة عن الفعل
يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهو من الصفات
الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله عند الاشاعرة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير
ههنا يؤدي الى التكرار والرضا انما يجب
بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات
الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى ذلك الصفة

وهو المقتضي فالصواب ان يجاب بان الرضا بالكفر
لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر
وانت خبير بان رضا القلب بفعل الله تعالى ان تعلق
صفة ايضا مما لا ستره في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم
الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من
حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة
الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل والمنشأ
لك في اختيار السر هذا الطريق في الجواب فيتأمل
حكي عن عمرو بن عبيد انه قال المعتزلة انه تعالى
اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا
فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا لم يسر
بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد لا يوجب نقصا ومغلوبية ولا
من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة
الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال
عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا
وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض وغلط ذلك

الترك

الترك فانه امر قد يجامعه تعلق الارادة وقد لا يجامعه
نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز
في حقه تعالى وللعباد افعال اه اعلم ان المؤثر
في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد
اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو
مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار
وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف
وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين
او مجموع القدرتين على ان تؤثرا في اصل الفعل وهو
مذهب الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه
بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو
مذهب القاضي والمقصود ههنا ان للعبد فعلا
ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو
مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري
ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا
التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا تجري
الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر

لما صح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله
ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد
على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري
لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل فان قيل
بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا بيان الجبر وعدم التمكن
بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون
الكافر مجبورا آه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط
وقد فصل في السؤال والجواب هنا ما لم يفصل هناك
فيجب والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف
المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وثبت خبر
بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة
حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث
المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر
ان يقال انه تعلقت الارادة بالوجود يجب والا
يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا
والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعله
تعالى لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم

قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اي كما يرد عليهم بعدم صحة التكليف بناء على ضرورة بطلان تكليف الجماد كذلك يرد عليهم انه لو لم يكن للعبد فعل اصلا ما كان فائدة في تكليفه فان فائدته الامتثال باوامر الله تعالى والاجتناب عن نواهيه فاذا لم يكن له اختيار فلا يتحقق امتثاله ولا اجتنابه وكل من الامرين مستلزم للاخر فتأمل

قوله والجواب ههنا ما لم يفصل هناك حيث بين منشأ السؤال ومبناه ههنا بقوله لانه اما ان يتعلق الخ وايضا صرح ههنا بما هو المطلوب هناك من جزء السؤال اعني قوله ههنا بعد تعميم علم الله تعالى وارادته وحيث اوضح الجواب بدفع ما يرد عليه من الايراد اعني قوله فان قيل فيكون فعله الاختياري الخ

قوله وتخلف المراد عن الارادة فانه تعالى اذا علم وجود شيء من الكائنات وتعلقت الارادة بوجوده فلو لم يجب وجوده لجاز عدمه فجاز انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وهو نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنها وقس عليه الامتناع

قوله والاظهر ان يقال بدل قوله قول الشارح اما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع الى قوله لان العلم اما يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع والارادة اما ان تتعلق بوجوده فيجب او لا تتعلق فيمتنع

قوله يجب والا يمتنع والا يلزم تخلف المراد عن الارادة قوله والا اي وان لم تتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده والا يلزم وجود ما ليست بمشيته تعالى في ملكه وهو نقص يجب تنزه الله تعالى عنه

قوله فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل اي العلم بالمعلوم فيكون اختياريا او اضطراريا تابع للمعلوم والمعلوم اعم من الواقع الموجود وغير الواقع اثبات في علم الله وانما كان العلم تابعا لانه عند المتكلمين اما عبارة عن صفة حقيقية ذات اضافة عند الاكثرين او صفة حقيقية اضافية عند المعتزلة وتعلقها بين العالم وبين المعلوم فتبعية الثاني له ظاهر مستغنية عن البيان واما تبعية الاول له فلان العلم بالمعلوم انما يتحقق بعد تعلقه به والتعلق بعد ثبوت المتعلق واما قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي فهو بالنسبة الى الواقع اي العلم التابع للمعلوم الواقع الموجود انما هو الانفعالي لكونه عبارة عن الصورة المنتزعة لا الفعلي فانه عبارة عن الصورة السابقة الى الذهن من المعلوم فتصير تلك الصورة سببا لوجود المعلوم في الخارج كما تتعقل شكلا لم يكن موجودا في الاعيان ثم تجعله موجودا ولعل وجه التأمل هو هذا التطبيق فافهم
عبد الرحمن

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا فيمتنع
هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار
وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى باختيار
من العبد للفعل فتأمل محقق للاختيار لا يكون
فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا وأما ان ذلك
الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون
من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري
وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ
فلعلهم يقولون ان الاختيار بمعنى الارادة صفة من
شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح
فيكون الاختيار من الله لا يستلزم الجبر كما ان صدور
ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى
فاعلا مختارا بالاتفاق وهذا منقوض
توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبني على انه
تعلقتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن
من ارادة العبد حال ارادة الشيء لا بعدها وكانه يمكن

قوله وكذا الارادة اذا تفرعت من علمه تعالى هذا قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة وحملية مطوية هي استثناء عين المقدم بنتيجة عين التالي فتصويره هكذا اذا تفرعت الارادة عن علمه فهو كذلك اي كالعلم تابع للمعلوم لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فلان الفرع تابع للمتبوع المفرع عليه فان تابع التابع حقيقة المقدم فلان كلمة اذا في مواد المحققة الوقوع فان قيل من شرائط القياس الاستثنائي كلية الشرطية الموضوعة فيه وهي ههنا مهملة في قوة الجزئية قلت لعله رأى فيه مذهب اهل البلاغة والفصاحة والمهملة عندهم قد تكون في قوة الكلية لا يقال هذا ينافي ما سبق في بحث الارادة من ان العلم تبع الارادة لانا نقول العلم الذي تبع الارادة هناك هو العلم من حيث التعلق الحادث والذي تفرع منه الارادة ههنا هو العلم من تعلقه الازلي وقد فصلت الدفع هناك فارجع اليه ولعل الامر بالتأمل لهذا الدفع
عبد الرحمن

قوله وقد يجاب لما جاب عن النقض بالعلم تعالى لم يظهر باعتبار الارادة

في الازل انه يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل
وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل
بخلاف ارادة العبد فتدبر مدخلا في بعض
الافعال بالنسبة الى بالدوران والترتب المحض كالاحراق
الى مسيس النار لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه
وتحقيقه ان صرف العبد صرف القدرة جعلها متعلقة
بالفعل وهو تعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان
يخلق الله صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة
اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرف
في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها
وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي
لان صرف القدرة متاخر من القدرة المتاخرة عن القصد
وليس بشي لان قصد الاستعمال يقتضي انه يوجد القدرة
ولا تستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول
بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشي باعتبار ذاته
لا ينافي تاخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله
فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك

عند تحقق الموت وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة
مع الفعل وينفرد كل منهما بما هو له قيل
لا شركة في مذهب الاستاد مع انه افحش شركة من
مذهب المعتزلة وليس بشي لان كلا من المؤثرين
مستقل بما له من دخل في التاثير على ان تاثير قدرة
العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه كذلك ليس
افحش من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في
علكه الامات وفي تحقيقه للفعل عادية
للاحراق والجمهور على انه شرط عادي كيبس الملاقي
وذلك انه يقول من شانها التاثير عنده ومن شانها
توقف تاثير الفاعل عليه عندهم قال
هو الممتنع يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات
وان لم يكسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل القبيح
بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجي
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا
الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا

وحل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها
لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا نقض بقدرة
الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم
فقد اعترفتم بان القدرة اه حاصله انه ليس نفي وجود
المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث
اذ المذهب انه لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة
جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه
لاستحالة ذلك على الاعراض والا لزم قيام
العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث
وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا
يمتنع قيامه بمثله ومن ههنا ذهب بعضهم
وهو الامام الرازي وبهذا يندفع نزاع الفريقين الا
ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسر الشرط
بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع
جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونها
سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها
التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة

الله تعالى وح لا اشكال اصلا وانه يمتنع فيهما
اي قيام الشيء وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له
في التحيز والا فليس جعل احدهما صفة للاخرى و
من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة
ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون باعتبار خصوصية
ذاتية بينهما المراد بسلامة اسبابه يعني
للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل
دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها
صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره النمو
وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف
ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقولنا ذو
سلامة اسبابه يفيد صحة الحمل لصحة التفسير
والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان ما له
مبنية على التسامح فانه وصف المكلف كونه بحيث
سلمت اسبابه ولوضوح الامر التسومح في عد سلامة
الاسباب وصفا له نعتمد على هذه الاستطاعة
والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى

القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة
لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد ولا تكليف
العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلث
مراتب ما تمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من
العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى
او ارادته والاولى لا تجوز ولا تقع تكليفه اتفاقا والثانية
لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة
تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف
ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول انه لا يعد
من المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد
يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة
على الفعل عنده فيكون محالا يطاق بهذا الاعتبار وفيه
بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا
يقول به ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع
اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة
قوله واما النزاع في الجواز وذلك انه ماخذهما على
الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان

ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام
في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد
كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه والاذعان بما وجد
من نفسه خلافه مستحيل قطعا فيقع التكليف بالممتنع
الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان
لا يخلق الله العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم
هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي
يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص
لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص
وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان
الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان
الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان
في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف
الايمان بحسب الاشخاص وتغييره اي لو كان
جائزا ولو صح هذا التقرير لزم انه لا يجوز تكليف
ابي لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بانهم لا يؤمنون

مع انه جائز بل واقع فلا يستحيل له اكتساب
بالليس فانما يجعل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية
انه حاله بالنسبة الى المتولدات فيها كحاله بالنسبة
الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات
ولهذا لا يتمكن العبد يرد عليه انه عدم تمكن العبد
قبل وجود مباشرة السبب مم وبعده لا ينافي كونه
مكتسبا بواسطة السبب كما انه صرف الارادة والقدرة
الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه
اي الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز ان
يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع
بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل فقد قطع بعضهم
بان الاجل اي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى ما هو
اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون
بامتداد العمر لولاه ومحل النزاع ان المراد بالاجل
المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم
ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه
انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له

كذا في شرح المقاصد اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون انه قلت لا يتصور الاستقدام
عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله لا يستقدمون
عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط
واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور
في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة
استعيرت لفظة الحجة له والجواب عن الاول
يرد عليه انه لا يوقف تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول
بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار احاد
فلا تعارض الآيات القطعية والمراد الزيادة
الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني
لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة تبعا لقال
المقتول تبطل حيوته باجل القتل فيا كلوا
هنيئا وله وهو المشهور في العرف وقد يفسر الرزق
بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي وغيره
فعلى هذا يكون العواري رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز
ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى

ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق
على المنفق لكونه بصدده بمملوك ياكله المالك
المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف
الشرعي وان لم يخل عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو
معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء
يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما
مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك
المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظ انه لا يكون
ما ياكله الدواب رزقا مع ان قوله تعالى وما من دابة في
الارض الا على الله رزقها يقتضي ان يكون كل دابة مرزوق
انه من اكل الحرام مدة حياته ان قد سا
ره اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختيا
ر على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حراما ولا حلالا
اذ لا معنى لتعلق ذلك الخ وفيه نوع
مقابلة الضلال للهداية وسيجيء ما يتعلق به
مجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم

الهدى

الهدى فيه كونه وارشدوا اولا دلالة في اول الآية
واخرها على نفي الحصول وهو المط لقوله تعالى
وبعض الناس مختلف في الهداية وبيان الطريق
يعم الكل وبعض فيه فوات فائدة المط وغيره فان
المهتدي مط وعبر المهتدي مع ان الاهتداء اعتبر لازم
للبيان وبعض يقال بمقام المدح فلان مهتدي ولا مدح
الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة
ينبغي ان يمدح عليها مدفوع بان التمكن مع عدم الحصول
نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في
نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان
العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق الفضائل
بالتقديم وسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام
للكل فلا يناسب قولهم فلان مهتدي لكن هذا وجه آخر
ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي ولقوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم
حصول المط ويرد على هذا انه ينافي التفسير بالتثبيت
على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام

من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز
هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض
والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه ولكن عز د
والمشهور ان الهداية اه يمكن ان يقال مراد
المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه
اللغوي او العرفي فلا منافاة والآلي خلق
الكافر اذ الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب
عقله قبل التكليف فان قلت بل الاصلح له الوجود
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل
ذلك لمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى
على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظاهر ولما كان
منة فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور لغير المحض بخل
وسفه لنزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرته تعالى
بالترك مستحيلا ابدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا
بطلبه على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب
المنة على ولده في شفقته اتفاقا وعقلا مع انه لا اختيار له

في شفقته

في شفقته لانا نقول لا منة في شفقته الجبلية بل في
افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت
وجوابه انه منع ما يكون اه فحاصله ان الاصلح لا يستوجبه
احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم
فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب رعايته قيل عليه
المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضته الحكمة
قال الزمخشري في تفسيره قوله تعالى وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك
بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه
على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستحقاق
الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم
فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير هو المغفرة
ولو سلم فالتجويز على التقدير لا ينافي الاستيجاب له
ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه
لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل فيجب عليه
رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم
الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات

ثم ليت شعري ما قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة
على تركه وهذا غير الوجوب الذين ابطلناه وجوابه
انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى
ولزوم ما يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى
ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد
العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية
الازلية ولهذا اضطر متأخرو المعتزلة الى ان معنى
الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وانه جاز
الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد
لم ينقلب الآن ذهبا وانه جاز انقلابه واجيب
بان الوجوب ح مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون
ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل
على انه يفعله البتة استحقاق تاركه الذم
والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالجواب
شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى
بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا
عقليا وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه المالك

على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يعقل في
حقه تعالى فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق فما
بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب
تاويله بتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله
بالاستيلاء ونحوه النار يعرضون عليها عرضهم على النار
احراقهم بها عن قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا
وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة دليل على ان العرض قبل ذلك
اليوم اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء
للتعقيب من غير تراخ جماد لا حياة له ويجوز بعضهم
تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب
الماكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان
كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ
بلا شعور منا لا دليل لهم يعتد به قالوا انه عيد لو
الاول بعينه فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان
الوقت من جملة العوارض واجيب بان اعادة العين
بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نم ان الوقت منها

والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال
يحتمل ان يراد انه وقت الحدوث متشخص خارجي لانا نقول
هذا مع انه كلام على السند مدفوع بانه المعتبر في الوجود ما لا
هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة
وتمسكنا بان المبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ او الوقت
ههنا معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه
يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واجيب بمنع الاستحالة
فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة
فيه وقد يجاب بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير
المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين
المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء الشخص
زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث
اذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات
ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وانه دفعه بين الشخص
المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل
تقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص
الباقي لانه مرادنا آه ذهب البعض الى الاعادة

الاجزاء الاصلية احد ما بقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واجيب بان هلاك الشيء خروجه عن صفة
المطلوبة منه والمراد بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى البعض
ليحصل الجسم والمراد بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق
اهلاك للكل والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل
فانه قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي للمأكول نطفة
يتولد منها شخص آخر قلت لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير
جزء البدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا
والفساد في الوقوع لا في الجواز وان الجهنمي
ضرسه مثل احد قيل ذلك بان انتفاخ الضخم زائد والا لزم
تعذيبه بلا شركة في المعصية ففيه بحث لان العذاب
للروح المتعلق به قلنا انما يلزم آه حاصل الجواب
ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء
والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله
منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء
البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير

الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب
وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتامل
ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر هو
الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف
وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ
بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع قوله من شرب منها
فلا يظما ابدا ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار
او لا يعذب بالظما من شربه وان دخل النار او ادق
من الشعر واحد من السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور
ان الميزان قبل الصراط وما روي من ان الصحابة قالوا
يا رسول الله اين نطلبك يوم المحشر فقال عليه الصلوة والسلام
على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض
فوجهه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز بان يستانف
من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهورة
واسكانهما الجنة والقول بان تلك الجنة كانت

بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين
وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط
انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون
ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل
يجعلها للذين يخلفونها لاجلهم فانه يحتمل ان يجعل
للذين مفعولا ثانيا للجعل فيفيد الحصول جعلها كائنة لهم
لا لغيرها يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد
تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وما لا يجعل
على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر الاكلها دائم اي كل
بعض منها كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك
الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود
النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم
وانما المراد الدوام بانه او يعني ان المراد هو الدوام
التجددي العرفي فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان
انقطعت في بعض الاوقات وذلك ان يقول اهلاك اكل
شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا بل يكفي
الخروج عن الانتفاع به اي المقصود منه فلا يرد انه لا يفني

قوله وانت خبير ايراد على الاعتراض ويلزم منه عدم ما اختاره من الحاصل بجواب التناسخ فتعفن
بعض المحققين دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى تستلزم بالمعصية
وقد عرفت جوابه

قوله ان يجعل للجعل بمعنى المخلوق ويتعدى الى مفعول وبمعنى التصيير ويتعدى الى مفعولين فالمعنية
على الاول وقولنا قلت على الثاني
ان الاستدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع اذ يحتمل ان يكون بمعنى التصيير

يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع
الشرك بالله ان اريد به مطلق الكفر فالشيخ مندرج فيه لانه
كفر بالانفاق والا فمن انواع الكفر بقي حاجة
انهما اسمان اضافيان به ا يخالف ظاهر قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه
ما سيجيء من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر بطريق
الاستحلال اي على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على
هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي لما اجمع
عليه السلف لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول
النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو
غلط والا لما خالفه الحسن والحديث وارد على سبيل
التغليظ لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول
المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد
تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يعيد مثله
من المؤمن على رغم انف ابي ذر رغم الانف وصوله
الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال
فعلته على رغم انفه اي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار

في الحديث متعلق بمحذوف اي فعلت هذا على رغم انفه
ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال انه كلمة
من عامة تتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشيء هو
التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله
وايضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من
لم يحكم بشيء بما انزل الله ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق
في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا
فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول
على الترك مستحلا او على كفران النعمة انا العذاب
على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه
حصره على المسند اعني الكون على الكذب والجواب انه
ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه
نظائره والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك اي يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب
كانوا مشركين وبعضهم الى انه يمتنع عقلا ان يذهب

بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه
الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول
بايجاب الحكمة تعذيبه فهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا
وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي ينافي قولهم يجوز
للشيء ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون
عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد انه يمنع كون
التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمن
بحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه اخر غير تعذيب
المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو
عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الاية دعوى بلا
دليل والمعتزلة يخصصونها قد ظن ان الضمير
للايات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبيرة
المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
الاية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع
التعليق بالمشية يفيد البعضية وهما واجبة عندهم
فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر
لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم

ان يقولوا

ان يقولوا الكلمة ما في هذه الاية مخصوصة بالصغائر
جمعا بين الادلة ولا نم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب
مغفرة صغيرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب
بل يغفرها ان شاء انما يدل على الوقوع كما سنظر
ذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الايات في الوجوب ايضا
والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص وزعم
بعضهم ان الخلف ههنا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو
حذوهم وفيه جواب اخر وهو تبديل القول بل
كذب منتف بالاجماع وقول لعل مرادهم ان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على المشية
وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل
ويجوز العقاب على الصغيرة امر يخرج قطع
بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره ليس من الادلة
فلا اثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره
فتامل ويجب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر ما تنكره
ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع والمراد بالكبائر
انواع الكفر او سمى منها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة

بالاجماع ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلا دليل
والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر
بدونه والشفاعة المقبولة ثابتة لا يقال مرتكب
المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح
فيحرم اهل الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نسلم الملازمة
لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذي له
جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان شفيعه او حرمان
الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم الدخول وفي بعض مواقف
المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم وهي تعم الكبائر
يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفع الدرجة
لان عدم نفع الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق
اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر
ولا يقبل منها شفاعة ظاهر الاية ينفي اصل الشفاعة
ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس
الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها
فلعلها تقبل بطريق آخر بعد تسليم دلالتها على العموم

في الاشخاص من شيء الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض
عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع
اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا ضرورة في رجوع
الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل
في الدار فانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع
العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه في
سياق النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا
يجب تخصيصها بالكفار اذ نفت كيف تخص بهم وقد سلم
عمومها للاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادة
فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة من غير
المجتنب عن الكبيرة ثم والى الصغيرة المجتنب غير معتد فاما
لانه باطل بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج
عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع
لجواز ان يراد في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه
ان الذين آمنوا الآية وتبنى هذا الاستدلال على ان العمل
الصالح لا يدخل في الايمان ثم انه لا يدل الا على عدم خلود

من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال
وقد يجعل جزاء الكفر اي على الاطلاق من غير تقييد
بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف
حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي ولا
يتصرف فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم مغفرة خاصة
قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مقابل الذنب ولا يخفى بتبعة
جواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد اعتبار لكنه
غير مفيد ههنا قد يستعمل في المكث الطويل لكن
خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات
الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة وهاهنا بمؤمن لنا
الاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون
لاحتمال ان يكون اللام فيها لتقوية العمل الا ان التبعة
انه يقع في القلب نسبة الصدق فان يحصل فيه
منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كما
للسوفسطائي بالنسبة الى وجود اي لم يكن له تعينا فانه
عن الاذعان هكذا حققه بعض المحققين صرح به
رئيسهم ابن سينا انه فيه بزعمه انه يندرج تحت السوفسطائي

ونحوه

ونحوه في النصوص وانه يبطل بالضرورة او لا يجعل التقسيم
قلت لانه يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع
عدم الاذعان للسوفسطائي تبقى ههنا بحث هو ان المعنى
المعبر عنه بگرويدن امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد
ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم
والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق
فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا الى تصور وتصديق
الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه كان
اطلاق اسم الكافر وقوله يجعله كافرا اشارة الى ان الكفر
في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما
بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن
لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي
لا يقارن شيئا من الامارات يكن لا يحتمل السقوط
انه قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم
قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي التصديق
باق في القلب هذا مناف لما عليه المتكلمون من انه لزوم
فقد الاذعان فلا يجتمع والذهول لا ينافي حال

النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال الذهول
لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد
يذهل فيها وقد لا يذهل حتى كان المؤمن اسماه
ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولا يجوز ان الاقرار
لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره
من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم
في العمر مرة وان لم يظهر على غيره والنصوص معاضدة
لذلك لانها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزء
واما انه التصديق لا سائرها في القلب فبالاتفاق لان
الايمان في اللغة التصديق ولم يتبين في الشرع بمعنى آخر
فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم
ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قيل يحتمل
ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع ان الايمان
من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى
اللغوي مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
هلا شققت قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر

القلب لكونه محل جزء الايمان لا يعرفون منه الا
التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل
اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا انضم اليه عدم النقل في
الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة حتى لو فرضنا
يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ
الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل
انه اذا اعتبر الدال للدلالة لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول
اولا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام
عندهم ايضا قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون
مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان
ولم ينطق بالاقرار لم يستحق الجنة يسمى مؤمنا لغة
اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام
دليل الايمان فانه امارة الامر الخفي كافية في صحة اطلاق
اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما
وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة
سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار لغة لكنه يخالف ظاهر
كلام القوم اللهم الا انه يدعي وضع آخر لا يكفي في الايمان

القلب

فعل اللسان لا أفعال القلب يجعلون مواطأة القلب شرطا
لأنا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية
ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب وأيضا
الإجماع منعقد ردا على الكرامية لا على المعتزلة وموافقيه
كما توهم مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة
وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة
والروح فيها ونحو جعله خارجا باعتبار خطابي وكفى بالنظر
حجة لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لأنه جزء
المشروط أيضا وهذا أي كونه يزيد بزيادة ما يجب
الإيمان به لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام كذا في بعض
شروح العمدة وشرح نظم الأوحدي ولا خفاء في
التفصيلي أنه يزيد بكثرة ما يجب بكثرة متعلقاته من حيث أنها
يجب الإيمان بها وأنه لم يتكثر من حيث ذاتها فإنه قابل
وحاصله أنه يزيد به كذا نقل عن إمام الحرمين وغيره
وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة
أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين ويسمى إيمانا لأن كونه الدوام
عبادة غير كونه إيمانا فإن الدوام على التصديق غير التصديق

بالضرورة وفيه نظر لأن حصول المراد قد يدفع
بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي
ذلك ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فرضا
كان ونفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار
أو فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين وأكثر معتزلة البصرة
فإن قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور
الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزءا لا مما شرع
جزءا وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزءا من
غير أنه يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسب ما في
الصلوة وأيضا قد ينقص بعض نوع الفرائض بانتفاء
وجوه كما إذا كان عن الفقراء وبعض أفرادها بحسب قصر العمر
كالصلوة والزكوة بل يمكن أنه لا يجب الكل كمن مات
قبل أن يجب عليه شيء وبه يعلم أن الإيمان عند المعتزلة
طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب لذلك فتدبر
وبهذا الاعتبار أي باعتبار التحصيل فإن التكليف
بالشيء يجب بفعله غير التكليف بتحصيله والأول
لا يتصور إلا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالإيمان

تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن الظاهر وقولهم معرفة الله
واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظر مقدور
ولو بواسطة ويجب التحصيل واذا فقد نقيضه حتى الغفلة
عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف
ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق
النبي عليه السلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فتح
حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني
الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة
اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزمه ان يكون
المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا قلت التصديق
الايماني عنده نوع من التصديق المنطقي بل
للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلامه
بحث عنه الشيخ وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام
بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد
للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد والمطلب سالم
ويؤيد الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من

قوله والحق ان النظري لا بمعنى معرفة الله ومعرفة ما جاء به النبي والتصديق التسليمي الذي هو كيفية نفسانية غير مقدورة بحسب ذاته لكونه امرا غير اختياري مقدور بالواسطة
عارف

قوله بتحصيل ذلك اختيارا بان تحصيل وقوع صدق النبي في قلبه اختيارا ولا يخرج بهذا الوقوع بغتة عن عهدة الايمان
قوله في حاصل كلام بعض ... المطلق والمفهوم ايضا ... اذا كانت اختيارية ... في الايمان ... حاصل الكلام لبعض المتأخرين ... فنقول حاصل كلام بعض ... فلا يلزم مشكل هذا ما سنح لي والله اعلم
عارف

المسلمين اذ لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين
الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة النصوص
والكفار فيها ولتلائم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء
لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك
الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه انه
ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل ان يكون
الاسلام اعم فاذا قلت من يسعى في غير العلم الشرعي فقد
سعى سعيا ليس بحكيم فمن يسعى في علم الكلام
وبالجملة انه تقرير للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة
سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي
وثبت لكل منهما فيما اخبر من اوامره اي فيما يرسل
وذلك انك تقول الامر بالشيء يتضمن الاجتناب عن وجود ضده
مثلا والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية
فهو تصديق خاص بان الله الحق وهذا يستلزم التصديق
بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر وهو في الآية بمعنى
الانقياد الظاهر واولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم

الحصر لا يجوز عموم المستثنى منه لكن لا يخفى عليك ان وضع المظهر موضع المضمر هنا يؤيد الاتحاد لانه يوجب القطع
سرّ

قوله فبينهما تغاير ظاهر سياق الكلام يقتضي ترجيح عدم المغايرة بينهما لاستلزام التصديق الحاصل المذكور التصديق بسائر احكامه فتدبر
عارف

قوله لا يستلزم الخ حاصله ان الآية صريح في تحقق قولهم اسلمنا بدون الايمان لا في تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحققه بدونه لان المعتبر في الشرع
معتمد

تحقق مدلوله ولذا الصحيح انه يقال لكن قولوا اسلمنا
فانه قبل قوله الاسلام اه هذا معارضة في المقدمة كما ان
الاول معارضة في المطلوب اعني الايمان وقد يقال ان اشتراط
في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الكذب
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال
على المشايخ وليس بشيء لان مراد المشايخ عدم الانفكاك
من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على انه فيه
غفولا عن توجيه الكلام   وذهب بعض المحققين
حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات
خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله
لا امن من انه يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير
علم بذلك قال الشارح في شرح المقاصد وهذا قريب لولا ما
لما يدعيه القوم من الاجماع   بناء على ان العبرة في
الايمان والكفر اه بمعنى انه المنجي والمردي لا بمعنى ان ايمان
الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وتعني قولهم السعيد سعيد
في بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله انه يختم له
بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون

المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان
فيكون التصديق ركن يحتمل السقوط   بل
بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب الوقوع
وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين
مع قربه وامنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة
الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المص
مستغن عن هذا التوجيه   وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا
لكل من امن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع
برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم
امنوا بدعائه عن الخسف والمسخ وهذا خبير بانه لا يناسب
سوق هذا المقام   وهي امر يظهر بخلاف اه قيل لا بد
من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه
مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب
المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة
وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فنذكر
على انه قدام وهي انما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك

الجنة وأما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لا
لكن ذكر في المواقف والمقاصد أن الأمر والنهي كان قبل
البعثة لأنه في الجنة ولا أمة له هناك نعم يرد أن يقال
لم لا يكفي حواء أمة له في الجنة لم يكن في زمنه نبي فيكون
الأمر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لأنه قد أمرت
أم موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى أن اقذفيه
في التابوت وأم عيسى كذلك بقوله تعالى وهزي إليك
بجذع النخلة والحق أن الأمر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة
إذا كان لأجل التبليغ وأمر آدم لذلك وقد يستدل
أرباب البصائر تبتني الاستدلال على دعوى النبوة
وإظهار المعجزة على التعيين والإجمال وتبتني الكبيرة
الثاني على أنه مخل بالفتح على وجه لا يقصر في عدم تبني
وتبتني الثالث على أنه مخل بالكسر على ذلك الوجه أيضا
وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي وإظهار
المعجزة لكنه تابع محمد عليه السلام وما روي
من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار
ولا يقبل منهم إلا الإسلام معناه أنه يجب قبول الجزية في شرعنا

فوجهه أنه عليه الصلوة والسلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم
وقت نزول عيسى عليه السلام فإن انتهاءه من شريعتنا على أنه
يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب على تقدير اشتماله على جميع
الشرائط من العقل والضبط والعدالة والإسلام وعدم الطعن
أما عمدا فبالإجماع أي الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر
الشرائع باطل بالإجماع إذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال
وهكذا في السهو وقال القاضي أبو بكر دلالة المعجزة فيما تعمده
البتة وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة
وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تعني به ما سوى الكذب في
التبليغ أو العقل وهو مذهب المعتزلة قالوا
الكبيرة يؤدي إلى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوت
الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه أن الفساد في
الظهور والكلام في الصدور جوزوا إظهار الكفر
تقية أي خوفا لأن إظهار الإسلام حال الخوف إلقاء النفس في التهلكة
ورد بأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية إذ أولى الأوقات
بالتقية وقت الدعوة وأيضا منقوض بدعوة إبراهيم وموسى

عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف
الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض
الصور باعلام من الله تعالى   مصروف عن ظاهره
صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه
صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل الكلام على ما عدا الجانب
المقابل   ولا شك ان خيرية الامم فيه منع لجواز ان
الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم
وكثرة اعمالهم   لانه لا يدل على كونه افضل المراد
باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه
ما فيه وقد يوجه بان في اولاده من هو افضل منه مثل نوح
وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام على اختلاف الاول
وفيه ضعف ايضا اذ قد يقال بان آدم هو الافضل لكونه
ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين
والآخرين على الله ولا فخر   بدليل صحة استثنائه
اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال ايضا لو لم يندرج في
الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه
وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى بالاولوية

في استثنائه منهم تغليبا في كونه بالسجدة بجماعة فيهم
ابليس وخبرهم بالملائكة تغليب   وهو واحد من الكل
مسخر من حيث انه كلام الله وانه تفاوت من حيث خصوصيات
النظم المعجز وفي عطف التفاوت على التعدد قرب من
العطف التفسيري وذلك انه نقول كلها كلام الله اي دال
عليه فمعنى الوحدة فيه والاول انسب بقوله الحق كما ان القرآن
كلام واحد   اي ثابت بالخبر المشهور يفهم منه ان
المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو
خصوصية ان ما اليه من الجنة او غيرها   واجيب بان
المراد بالرؤيا الرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤياه هزيمة
الكفار في غزوة بدر وقيل برؤياه انه سيدخل مكة وقيل
سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي
والمعنى ما فقد جسده والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا
مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية
عن الثانية   بكون اسناده آحادا ونفي غرضه
والتسمي بانه كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا الاعور
ان يصيب عينه العوراء الصحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء

وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن
والمكاره وتسمى معونة فالخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة
واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج
وايضا الكتاب ناطق بان قبل الاول ارهاص للنبوة
عيسى عليه السلام ومعجزة لزكريا عليه السلام والثاني معجزة
لسليمان عليه السلام فلئن نحن لا ندعي الا ظهور خارق عن
بعض الصالحين بلا دعوى نبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته
ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق الآيات يدل على
انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التحدي بل لم يكن
علم بذلك والا لما سأل بقوله انى لك هذا كذا في شرح المقاصد
وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع
والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل
ان يكون امتحانا لمعرفة مريم   بينا رجل يسوق الظاهر ان بينا
بالف الاشباع وبينما بالميم الزائدة من الظروف الزمانية اللازمة
الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من
جواب فان تجرد عن كلمة المفاجأة فهو العامل والا فالعامل
معنى المفاجأة في تينك الكلمتين   فقال الناس

ايضا

اي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من
الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم اي تتكلم بحذف احدى
التائين فقال عليه السلام آمنت بهذا اي صدقت الملك
فيما سمعت منه من تكلم البقرة   اشار الى الجواب بقوله
حاصله ان لا اشتباه عنده ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه
لانه متيقن بتقرر رسالة رسوله وعنده عدم الادعاء لا اشتباه
لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة
معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية
دعوى النبوة فتذكر   والاحسن ان يقال بعد الانبياء
قال عليه السلام والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على احد افضل من ابي بكر رضي الله عنه ومثل هذا المسوق
لاثبات افضلية المذكور وبه يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل
من سائر الامم ايضا   اراد البعدية الزمانية يرد عليه ان
اراد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام
وان اراد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يخص النبي عليه السلام وعلى
كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم   لا بد
من تخصيص عيسى عليه السلام وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام

اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة
الاحياء والخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء
لم يقع التفضيل على التابعين صراحة والان فالصحابة
افضل منهم والافضل من الافضل افضل ولذلك قال الشارح
والاحسن على هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة
وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الاخر
الى التوقف فيما بينهما فللتوقف جهة لان فضل
الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله
والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال
وقد تواتر في حق علي رضي الله ما يدل على عموم مناقبه ووفور
فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
قد اجتمعوا يوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان
ابا بكر رضي الله خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا
الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة اي تواكره بل عن خطاء
في الاجتهاد فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم
بانه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه بشبهة هي

ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله ولعل
المراد الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء
تكون ثلثين لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف
الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه
الادلة تطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا والا على الله
السلام فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح
العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن
الامام ميتة الميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة
ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهلية وعقيدتهم
وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى
لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة
فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب
بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز
واضطرار فلا اشكال اصلا مع عدم القطع بعصمته
يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالمعصية وعدم القطع
انما ينافي الثاني لا الاول على انه عدم قطعنا غير مفيد وعدم

قطع اهل البغی غیر معلوم فغیر المعصوم لا یلزم ان
یکون ظالما انه قلت حقیقة العصمة کما ذکره عدم خلق الله
الذنب وعدم العدم وجود فکیف لا یکون غیر المعصوم ظالما
قلت معنی قوله حقیقة العصمة کذا انه مآلها وغایتها و
واما تعریفها فهی ملکة اجتناب المعاصی مع التمکن منها وقد
یعبر عن تلک الملکة باللطف لحصولها بمحض لطف الله
وفضل منه ولا یخفی ان من لیس له تلک الملکة لا یلزم ان یکون
عاصیا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصیة لانه التعدی
علی الغیر وقد یجاب ایضا بجواز ان یراد بالعهد فی الایة عهد النبوة
علی ما هو رأی اکثر المفسرین لا بل المحنة بالتکلیف
تسمی بها اذ به یمتحن الله عباده ویبلوهم ایهم احسن عملا
فمن غیر الجائز هو نصبه وقد یجاب ایضا با
معنی جعل الامامة شوری انه یتشاوروا فینصبوا واحدا منهم
ولا یتجاوزهم الامامة لا النصب ولا التعیین وح لا اشکال
اصلا ولا ینعزل الامام بالفسق لا یقال بل ینعزل
بقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین فان النیل معنی الوصول
هو آنی ابتداء او زمانی بقاء لانا نقول الوصول المعنی المصدری

امر آنی لا بقاء له وانما الباقی هو الوصول بمعنی الحاصل
بالمصدر ومدلول الفعل حقیقة هو الاول علی ان صیغ الافعال
للحدوث فلیتأمل ولان العصمة لیست بشرط
ابتداء یرد علیه انه ان ارید بالعصمة ملکة الاجتناب فلا
تقریب اذ اللازم ان لا یشترط عدم الفسق وان ارید عدم
الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع کیف وانه شرط اتفاقا
لان الفاسق لا یصلح لامر الدین ولا یوثق باوامره
قلت انه لما فرغ من مقاصده اعلم ان مباحث الامامة وان
کانت من الفقه لکن لما شاع بین الناس فی باب الامامة
اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء
الی تعصبات باردة تکاد تفضی الی رفض کثیر من قواعد الاسلام
ونقض عقاید المسلمین والقدح فی الخلفاء الراشدین الحقت
تلک المباحث بالکلام وادرجت فی تعریفه نحو باللغاء عن
وعونا للایمة المهتدین عن مطاعن المبتدعین
ولا تضعیفه هو تکامل مخصوص فالضمیر لاحدهم وقد یجیء
التضعیف فالضمیر للمد فیجیء اجتهم ازواجهم یجیء
بمعنی ان الحجة المتعلقة بهم عین الحجة المتعلقة له وکذا

فيبغضني ابغضهم فلما انه يعلم من احوال الناس اه
هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص واما في الطوايف المذكورة
بالاوصاف كآكل الربوا وشارب الخمر والقوم على السروج
فلا بل ترتب اللعنة على الوصف يدل على انه المناط
ولا يبلغ ولي درجة الانبياء والاولى ان يذكره في مباحث النبوة
لانه من مقاصد الفن فمعناه انه عصمه من الذنوب
او معناه انه وفقه للتوبة الى العصمة والتائب من الذنب
كمن لا ذنب له لا يقال هذه ليست من الفن علم ان اللفظ
اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل
التاويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر
واذا خفي فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا
فمشكل او نقلا فمجمل او غير مدرك اصلا فمتشابه
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل ماولا
في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دلايل حدوث العالم
ونحوه لا يدفع كفرهم وهذا في غير الاجماع القطعي المتفق عليه وما
كفر منكره ففيه خلاف موافقة للحكمة اي في
حد ذاتها مع قطع النظر عن احوال الاشخاص والازمان لعدم

اختلافهما

اختلافهما باختلاف ذلك الى ان قال اوما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه
ليست ذاتية فيتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال
الاشخاص والازمان فان قيل الجزم بان العاصي
يكون في النار يأس اي على تقدير كون الجازم عاصيا او من
عقيدة الامن ومن قواعد اهل السنة ومبنى هذه القاعدة
انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر
ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري في بعض
مثبت بعضه واما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين
كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع
لعدم اتحاد القائل ومطالعة علم الغيب اي الاطلاع
فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن ان له رئيا من الجن
قال في الصحاح يقال له رئي من الجن اي مس فالمعنى انه
تعلق وقرب من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب
عطف على رئيا وهو اسم لقرين من الجن فقال
انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون
اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى اب لق دعا
او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا

والاستحباب في امور الاخرة وبه يحصل التوفيق بين الادلة
اسيد الغفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة
والغفاري بكسر الغين المعجمة   خسف المشرق خسف
المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض   والغنيمة للحكومة
والفتيا بضم الفا هي اسم كالفتوى ومعناه روي ان غنم
قوم فسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا
ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة
يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل
الحرث ينتفعون بها ثم يرادون فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وحكم بذلك اعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان
يكون التخصيص لكونه ما فهمه سليمان عليه السلام حق كما يشعر
قوله غير هذا ارفق   وقد اجمعوا على انه الحق اه اعترض عليه
بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادي
فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر
لا تفرقة في العمومات اه اعترض عليه بانه ان اريد الفرق
بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادية فلا تقريب وانه اريد بالنسبة

الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة
فلوجوه الاول ان اقدام الملائكة اه الوجهان الاولان
يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين ادم
وغيره لا تفضيل العامة   وقد خص من ذلك بالاجماع ادم
فاما ان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء فيفيد
تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة
فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني
اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى
من حمل الاول كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى
شط النهر   اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة
في مقابلة عمل البشر صفات فعلية يتحمل
فضل العمل فيرجحها قلت هذا
الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء
وبه يظهر ان هذا الوجه يفيد
تفضيلهم فقط الفضل مدة الخلق
[illegible] والفضلا

اللهم وبحمدك على آلائك والصلوة على افضل انبيائك
وخيرة اصفيائك وعلى آله وصحابته قاهري اعدائك ومناوئي اوليائك
والتابعين باحسان لاوليائك الحمد لسنا هذا اذ الحمد هو
الوصف المختار بالجميل مطلقا على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها
باللسان على جهة التعظيم قال في الكشاف بعد ما قال هو الثناء
والنداء على الجميل من نعمة وغيرها واما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو
بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجميل الذي
ينبئ عن تعظيم المختار في مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام
خاصة سواء كان فعل اللسان او الجنان او الاركان واما المدح فمرادف
للحمد على ما يستفاد من سوق كلام الكشاف حيث قال الحمد والمدح
اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها وانما قد قيل
ان المراد التوافق لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح اعم
الفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقا
على الجميل مطلقا بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه
ويقال مدحت اللؤلؤ على صفائها وقال صاحب الكشاف في موضع
آخر منه كل ذي لب وراجع الى بصيرة وذهن لا يغبى عليه ان الرجل
لا يمدح بغير فعله وقد نعى الله على الذين انزل فيهم ويحبون

ان يحمدوا بما لم يفعلوا فان قلت فان العرب تمدح بالجمال وحسن
الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود
قلت الذي سوغ لهم ذلك انهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة
المنظر في الغالب يسفر عن مخبر مرضي واخلاق محمودة ومقبولة
المثال الثاني ثم بل هو مصنوع ليس من كلام العرب والمشهور
ان اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشاف وجعله لتعريف
الجنس بناء على انه المتبادر الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر
وعند خفاء قرائن الاستغراق او بناء على ان اللام لا تفيد سوى
التعريف والعهدية في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذن
لا يكون ثمه استغراق وصرح في الكشاف بان في قوله الحمد لله
دلالة على اختصاص الحمد به تعالى بناء على ان المعرف بلام الجنس
اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس في الحمد لله
يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن
التفتازاني على شرح التلخيص فيفيد ما افاده الاستغراق
لان قصر الجنس على شيء يفيد قصر جميع افراده عليه وهو ظاهر بل
هذا ابلغ من الاستغراق اذ لا دلالة فيه على القصر الا ان يجعل
اللام الجارة للتخصيص فحاصل معنى قوله الحمد لله ان كل
حمد من كل حامد وانه اجرى على عبده تعالى فهو له لانه مبدع
الكل ومخترعه ومن مدح نقشا غريبا او دائرة عجيبة فهو راجع
الى مدح النقاش ونعم ما انشده القيني اذا نحن اثنينا
عليك بصالح فانت كما نثني وفوق الذي نثني وان جرت
الالفاظ يوما بمدحة لغيرك انسانا فانت الذي نعني او جميع
المحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمدة وهي ما يحمد به من الصفات

الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمستأهل للحمد على الحقيقة
هو الله تعالى في تعقيب التسمية بالتحميد اه ذكره بعد قوله
بعد ما تيمن بالتسمية لانه لا فائدة في تعقيب التيمن بالتسمية
بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد واستنان بحديثي
الابتداء اي قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله تعالى
فهو ابتر وقوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله
فهو اجذم لكن الاستنان بذينك الحديثين بمجرد ايقاع التسمية والتحميد
بالابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور او لا ولا يخفى ان الابتداء والعمل
بهما شائع وبما وقع عليه الاجماع بل وقع عليه الاجماع وما وقع في
بعض المصنفات من ترك الكتبة لا يدل على الترك وما يتوهم
من تعارضهما وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من الابتداء المذكور
الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا يمكن مقارنته لامرين
مترتبين احدهما لا بد ان يأخذ بما ينافي الابتداء بالآخر ولا يتيك
ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بآخر اي يمكن الاستعانة
بشيئين واكثر في آن واحد فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء
بامرين في الابتداء مستعينا بآخر وانه لم يكن بين الاستعانتين تنافيا
وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة
دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس انتهى كلامه ويمكن ان يقال
معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث
كانه قد وقع منه الاستعانة بهما ولا يتيك في ان الابتداء مستعينا
بامر والابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد
هذا القيل بل انه سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم يسلم ذلك
في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لا ما ذكره تأمل وههنا

النظر يتوجه ايضا على تقدير جعل الباء للملابسة اذ المقصود ان الابتداء
ملابسا بامر لا يجامع الابتداء ملابسا بامر آخر في آن واحد وههنا ابتداء
الكتاب ملابسا بالبسملة يوجد في آن التلفظ بها دون الابتداء ملابسا
بالتحميد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع ايضا بمثل التأويل المذكور
وهو ان يقال معنى الابتداء ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدي
بحيث كانه قد وقع منه الملابسة بهما وانه كان قبل الابتداء
ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء الى قوله فيكون آن الابتداء
آن التلبس بهما ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل المذكور لكن قوله
بلا فصل لا حاجة اليه ح ونقل عن بعض من يعتني بهذا البحث
انه يعني ان الملابسة على معنيين احدهما المقارنة والمصاحبة ولا حاجة
الانفعال والمراد ههنا هو المعنى الثاني فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء
آن ذكر الحمد بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله او الحمد لله فيصدق على ذلك
الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس اي متصل بالحمدلة وهو ظ
وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى انها ذكرت
عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة
لا ان آن وقوعهما واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة
لمن اخذ الملابسة بالمعنى الاول الذي ذكرنا لانها اذا اخذت
بهذا المعنى لم يستقم قوله ويذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لا يلابس
الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن
الابتداء آن التلبس بهما انتهى وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى
الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظ ان المقصود من الحديثين
على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدي او المبتدى بالبسملة
والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما ويذكره قبل الابتداء بلا فصل

النظر

نقل عنه بعونى الى سية تحمل العطف على التشبي وعلى وجه الجزئية اى

اتى وعلى على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشئ

قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشئ بذكره قبل الابتداء

بلا فصل بعد وقيل فرع لتوهم التعارض لجواز ان يكون احدهما بالجنان

والكتابة والآخر باللسان اوخر منهما او يكونا بالجنان او اجضار

لشيئين معا بالبال والقول وبانه التوفيق البداية المذكورة

في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشئ اذا قدمه فمعنى

الحديثين ح كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله تعالى فهو ابتر وكل امر ذي

بال لم يقدم عليه حمد الله فهو اجذم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من

البين انه لا استحالة في تقديم شيئين او اشياء على امر واحد فلا حاجة

الى ما تكلفوا به في دفعه على نهج حصول الصورة او تعني يجوز ان يكون

معنى جلال الذات الجليلة كما ان معنى قولهم في تعريف العلم

حصول صورة الشئ في العقل الصورة الحاصلة فيه وتقل عنه على ان

المعنى الثاني فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب

وذات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال

والاوصاف بلا عمل ومدخل من الغير لعل معنى كون التفعل

للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير ملحوظ فيه لا ان عدم

الصنع لازم فيه كيف وتجلد الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى

الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث

وارادة الكون مطلق بالصيرورة على سبيل التجوز فح لو قال بلا ملاحظة

صنع بدل بدون صنع لكان اظهر واولى وتقل عنه على قوله ومنه التولد

وقت الترجح فان اريد بالصيرورة مطلق الكون فالامر ظاهر وان اريد

الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى

لاستحالته عليه تعالى واما للتكلف او نقل عنه المعنى الاول

من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا

وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف

وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد

بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل ولما استحال التكلف

في شانه تعالى لان معناه ان يتعاني الفاعل ذلك الفعل ليحصل

بمعاناته وهو محال في شانه تعالى لانه متصف بالوحدة لذاته ازلا

وابدا يحمل على الكمال مجازا اذ لا يتعاني ولا تكلف في

غالب الا بالكمال تأمل الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على

تقدير كون التفعل للصيرورة او الكاملة اي على تقدير كونه للتكلف

مع ملاحظة جلال الذات قيد لكل من الاتصافين واعلم انه

قد يكون التفعل بمعنى الاستفعال اي الطلب نحو تكبر وتعظم اي طلب

ان يكون كبيرا او عظيما فيمكن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل بل

اولى ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا ليفيد انه

نبينا عليه السلام اعظم من آية سائر الانبياء عليهم السلام بناء على ان

المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد

من الانبياء وبان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج ذلك فرد

آخر وهكذا فكانه قال رب قطع حجج الله تعالى النبي الاكرم هنا الانبياء

وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم يفد اعظمية آية نبينا على آيات

سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله

مطلقا ولا لكل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا صار المعنى

المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه السلام

وح لا يفيد سطوع جميع حجة بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول

على ما نقل عنه سمعه على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله
فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك
القبيل ان اضافته بمعنى من بيانية بل مذكور في كتب النحو في ذلك
المثال ونقل عنه ايضا وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة
الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة حجج
الى ضمير النبي عليه الصلوة والسلام مما يستبشعه الذوق السليم انتهى
او اضافة الحجج الى النبي عليه السلام يستلزم تأيده بغير الساطعة
لان حجة كل شخص مؤيدة له البتة مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة
والكلام في واضح بيناته كهو في ساطع حججه او على تقديرها في نظم
الكلام قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة
الوهم بانها مذكورة في نظم الكلام لانه كثيرا ما ذكرها في نظايره
وان كان هذا الحكم كاذبا والتقدير حكمه بانها مقدرة ومرادة في المعنى
وهي كالملفوظة بطريق تعويض الواو عنها اشارة الى جواب
سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه لو كان تقدير
الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع في كلامهم
في فصل الخطاب بل غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون
كذلك اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف اما عوضا عنها مع ان
جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان حيث قال
واما بعد فان خلاصة الاصلين الى وتردد بعض الفضلاء في انه هل بين
الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنه ام لا اذ حسب خطأ العصام
السبكي في جمعه بين الواو واما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو
ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها فلا
اشكال فالجواب الاول هو الأولى وامر المناسبة سهل

هو الموفق لكل عسير

فان قلت اولا على الشارح ان العقايد اى الاعتقادات الاسلامية جزء من علم الكلام الذى هو مجموع التصديقات لمسائل مخصوصة او المراد بها المعتقدات بالاعتقادات
المذكورة وبالكلام مجموع المسائل المخصوصة وحمله على الملكة لا وجه له اذا كان العقايد جزءا من الكلام وبعضا منه وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشئ اساس
نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الذى هو اساس عقايد الاسلام على شئ من مسائل علم الكلام الا على المسائل الاعتقادية منه لا على غيرها من المسائل الغير الاعتقادية منه
فلا يكون الكلام بتمامه اساسا للكتاب ولا اساسا لعقائده بل بعضه الذى هو المسائل الاعتقادية فالمسائل الاعتقادية اساس الكتاب والكتاب اساس العقايد
التى هى تلك المسائل فيكون تلك المسائل اساس نفسها هذا على تقدير ان يراد بالعقايد المعتقدات وبالكلام المسائل واما على تقدير ان يراد بالعقايد الاعتقادات
وبالكلام التصديق بالمسائل فيقال اذ لا يتوقف الكتاب على شئ من اجزاء علم الكلام الا على الاعتقادات المتعلقة بالمسائل الاعتقادية لا على سائر التصديق
فلا يكون تمام علم الكلام الذى هو مجموع التصديقات اساسا للكتاب ولا اساسا لعقائده بل بعضه الذى هو التصديقات بالمسائل الاعتقادية وقد كان الكتاب
اساسا لذلك البعض اذ هو المراد بعقايد الاسلام فيكون الاعتقاد بالمسائل الاعتقادية اساسا لنفسه وان قلت ثانيا على المحشى ان الكلام اساس
العقايد لان الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس العقايد واساس الاساس اساس العقايد واساس للشئ اساس لذلك الشئ فالكلام اساس العقايد والكتاب
اساس الكلام لان الكتاب اساس العقايد والعقايد جزء من الكلام واساس الجزء اساس الكل فاساسها اى فاساس العقايد التى هى جزء من الكلام
اساسه اى اساس الكلام الذى هو الكل فالكتاب كالكلام اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب ولا تختص بالكلام مثل القرينة الاولى
فليس فيها ترق فى المدح بالنسبة الى الاولى قلت اولا من قبل الشارح الحصر المذكور من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع لانها
فى ذاته هذا المنع غير معتد ابحد توقف الكتاب على المسائل الاعتقادية يلزم كون الشئ اساسا لنفسه سواء توقف على غيرها ايضا اولا والحال ان توقف

العقايد جمع قاعدة وهى الاساس نقل عنه عوامه ويمكن ان يبقى
القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية
اذ لا بد منها فى استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم
الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث
الاعتقاد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فيتأمل وعلى
ايضا وقد يقال عقايد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة
وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه فوات
مقابلة العقايد بعلم الشرايع ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير المسائل
الكلامية مع انها المتبادر منها لشمول الاولى الكتاب والسنة
بخلاف الثانية نقل عنه سعد لان القاعدة فى اللغة الاساس فيكون
المعنى اساس اساس عقايد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام وفيه
ان قوله هو علم التوحيد بالعقيدة الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص
بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة وانه كان
يشمل الاولى وعلا ان سبب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى
القرينة الثانية ونقل عنه ايضا فانه قيل اولا العقايد من الكلام
وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشئ اساس نفسه اذ لا يتوقف
الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقايد
لانه اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد
من الكلام واساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة
الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع
وان سلم فالعقايد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف
على العقايد بحسب الذات وثانيا المتبادر من اساس الشئ هو
الاساس بالذات وانه سلم فاساس الشئ ما يتوقف هو عليه

قوله اعني الجزاء والطاعة والملة والظاهر كون هذه الامور الثلثة متعاطفة وبيانا لما وضع له الدين
فلما كان المعنيان الاولان بديهيان لم يفسرهما وفسر المعنى الثالث المعرفة بالملة لنظرية وايضا
الظاهر كون الدين مبتدا وخبره جملة يضاف الى الله تعالى وايضا الظاهر كون اضافة الدين الى الامور
الثلثة باعتبار المعنى الذي يرادفه الملة وهو الطريقة الثابتة في المبين في كلام التفتازاني فمنه
الدين بالمعنى الثالث الى الامور الثلثة ولم يبين كيفية اضافته بالنسبة الى الاحتمالين العنيين
الاولين ولا اضافة الملة التي هي مرادفة للدين بالنسبة الى المعنى الثالث ولا اضافة الجزاء والطاعة
اللذين كل منهما مرادف للدين احدهما بالنسبة الى المعنى الاول والثاني بالنسبة الى المعنى الثاني فتفهم
لاستاذنا الفاضل

لا بعض مسائله وانه سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد
والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون
اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى كلامه وفيه
ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء اساس الاساس
ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاعتراض لعدم لهذا
بالتامل ادلتها التفصيلية مثل قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه جزء
مسند اي من هذا العلم وهو الكلام اشارة الى فائدة من فوائده
نقل عنه لان فائدته منحصرة فيه على ما مر جوابه هما متحدان
بالذات قال العلامة التفتازاني في شرح تلخيص الجامع الدين
اعني الجزاء والطاعة والملة اعني الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام
المعتبرة بوضع الهي سائق الى الخيرات الحقيقية والسعادات
الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي عليه الصلوة
والسلام لظهوره فيه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له وقال
الفاضل الاصفهاني في شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة
والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي عليه السلام الذي تستند اليه
نحو اتبعوا ملة ابراهيم ولا تسند الى الله تعالى ولا الى آحاد الامة بخلاف
الدين تامل لكونه اشهر فيكون بمنزلة عطف البيان
وطي الكشح كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء
والمحترز عنه يطوي عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى
طاويا الكشح في المقال عن الاطالة اي معرضا في مقالي عنها ويجوز
ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة تخييلا وترشيحا وتوجيهها ان
يقال شبه في نفسه المقال بما له كشح فاثبت الكشح له تخييلا وترشيحا

بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة ايضا
ولما تعدد المتبوع آه جواب سؤال مقدر وهو انه يقال لما كان البدل
او البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لا في آخر كل
منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر
كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه الجملة الثانية
اي الثابتة يعني على تقدير نعم الوكيل هو مرفوعا على انه المخصوص محذوف
كما في قوله تعالى نعم العبد فيكون من عطف الجملة الفعلية الانشائية
على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب المخصوص
وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء ويكون الجملة الانشائية
التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر مبتدا محذوف
على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فكون ما نحن فيه من عطف
الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على
التقدير الثاني واما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها
بلا تكلف سوى حذف المخصوص انشائية نعم الوكيل فيه انه يرد
الاشكال في عطفه على ما عطف عليه لانه اخبار جزما ويجاب بجواز
ان يعتبر عطف القصة على القصة فيه نظرا ويعتبر في عطف القصة
على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال
السيد الشريف الجرجاني قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف
وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف
الجملة على الجملة وقال قدس سره وقال صاحب الكشاف في موضع
آخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل
من امر او نهي تعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب
المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين تعني

ليس من عطف الجملة على الجملة ليطلب ههنا مناسبة الثانية
مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض
فالمقصود بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين
فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن ولا يشترط
المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير ما يقال
في عطف المفرد على المفرد في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن
من ان الواو الثانية لعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين
على مجموع الاوليين المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر وحده
على واحد من الاوليين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات
ذلك صح في الجمل ان يكون الواو لعطف قصة اي مجموع جمل على قصة
اخرى اي مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى اي وهو نعم الوكيل
على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور فيكون جملة
اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص
في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفعل مبتدأ ما قبله
على احد الوجهين فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد
المناسبة في التقديم والتأخير بينهما واما على الوجه الآخر وهو كون
المخصوص خبر المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه فيما له
محل من الاعراب اي فيجوز ان يكون معطوفا على حسبنا بتضمنه
معنى يحسبني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد ثان في وجهي رد الشارح
كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى
اعتبار تضمنه معنى يحسبني لان الجمل التي لها محل من الاعراب
واقعة موقع المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه
كما صرح به الشريف قدس سره في حاشية المطول ويدل عليه

عطف قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل اي على جواز عطف
الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وكل واحدة من جملة
حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب بانه مقول قالوا
وقد عطف الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة
اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو
مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية
هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان
هذا الواو من الحكاية اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لا من المحكي
اذ لا مجال للعطف اه ولما كان ههنا مظنة توهم اختصاص هذا الجواز
بما بعد القول وجه لا دلالة على المطلوب نفاه بقوله وليس هذا مختصا
يحتمل ان يكون الواو من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف ثم
ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيدا غير ملتفت اليه وهو
قلت نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله
كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة معتد بها يحسن بها
العطف بينهما وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ايضا لان المعنى
وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم وعين نعم الوكيل هذا
بعيد الزاما عليه حيث صحح به قول المعترض ورد على الشارح تأمل
او عطفه على الخبر المقدم اي على المبتدأ او هو حسبنا المقدم على الله
ان قلت لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبرا لوجوب تقديم المبتدأ على
الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة حتى تفيده
التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما
العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ
يبطل دلالة الآية على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من

الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا بث بل اخبار او العطف
على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون
من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمن حسبنا معنى يحسبنا
واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال اصل الاستدلال وكون كل
منهما من عطف الجملة الخبريتين   ثم ان حسن المثال المذكور
بدون التقدير ممنوع اذ يعني ان حسن قولنا زيد ابوه عالم ولا اجهل
بدون تقدير المبتدا اي وهو ما اجهله مم تمكن ان يقال الجواز كاف
في الغرض فلا يفيد منع الحسن تامل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان يكون
هذه الواو استينافية وما الذي الجأهم الى الحمل على العطف وركوب
هذا الشطط   للحكم معان ثلثة الاول عرفي والثاني مصطلح
المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح
لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم
ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية
في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتاخرين فهي النسبة
التقييدية الثبوتية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول المحشي
ايجابا او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية
لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مبني على
ان النسبة هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب
لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك
وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان
ايجابا او سلبا وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على الكلام
ولم يتعرض لهما لقلتهما   وخطابه تعالى الخطاب في اللغة
توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل عنه الى ما يقع به التخاطب

اي الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الازلي
ومعنى تعلقه بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام
كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق
باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه
القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة
باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاما
فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار من حيث الاعلام
ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك
للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو
الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة   كالوجوب والاباحة
ونحوهما من الندب والحرمة والكراهة اقسام الحكم بهذا المعنى هو
مثل الايجاب والتحريم لا مثل الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل
اما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح
بين الفقهاء ما تثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما
هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب اي ما به التخاطب
واما بناء على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة
والحكم هو الايجاب والتحريم وغيرهما واما مبني على ما ذكره بعض
المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار مثلا ان الايجاب هو نفس قوله افعل وليس
للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم
وهو اي ذلك القول اذا نسب متعلقه الى الحاكم يسمى ايجابا

واذا انتسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهم يجعلون اقسام
الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم مرة اخرى وهذا كقول
الشيخ ابي علي بن سينا في الشفا التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار
اثنان فتامل فيه كذا في التلويح وان عم الفعل الاعتقاد بناء
على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال
مقابل للاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب
لا لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا
وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم الاخفا اي نقل عنه لان معنى التعلق
في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر بالنسبة
الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان
معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام
على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه
بما يتعلق به في غاية الركاكة واستدراك قيد الشرعية
اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لا حاجة الى ذلك
القيد اللهم الا ان يجعل ما يستغنى من استدراك قيد الشرعية
اي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى او ان كيد في الثاني
اي قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك او يجعل التعريف
للحكم الشرعي لا لمطلق الحكم فح لا حاجة الى الحمل على التجريد والتاكيد
وكل منها تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة في الحمل على
هذا المعنى فالمراد اما المعنى الاول نقل عنه ويؤيده قوله
فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو
المعنى الاول قطعا اذ لا معنى لافادته معرفة التصديقات
وجه جعل المعنى عبارة عما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف

في معنى التعلق ح ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة
بما هي متالفة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق
على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض
والعالم يعتبر التعلق بنفس العمل اه يعني اذا اريد بطلب التعلق
يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني
اولى اذ فيه اشارة الى النكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون
لفظة الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها لما نقل عنه والاولى
ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة
بالمنتسبين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضيها ومستلزم
لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة
ولهذا يقال له المنسوب وللمحكوم عليه المنسوب اليه واعتبار النسبة
التي هي الثبوت وتكيف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في
علم الفقه هو محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى
وان اريد الاسناد بطرفيه والتصديق بالقضية اذ الاول
باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها او
لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد والمعتقدات فيه ان تعلق النسبة
بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ثم لان المعتقد هو نفس
النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا احدهما بدون
النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق بنفسه
او بجزئه او بمتعلقه مثل وجود الواجب ووحدته اي قولنا
الواجب موجود وقولنا الواجب واحد فح فيه اشارة الى
ان موضوع الفقه هو العمل اذ المتبادر من تعلق الاسناد الى كيفية
العمل كون الكيفية محكوما به ومسندا ومنسوبا لا محكوما عليه ومسندا اليه

ومنسوبا اليه على ما لا يخفى   ثم انه ينبغي اه ناظر الى قوله ولانهم
عدوا الفرائض وما سبق الى ما سبق لفا ونشرا على الترتيب
من قبيل العطف اه فيه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف
عليه الاول بالاولى وليس شيء منهما مجرورا او المجرور الثانية والاولى
وليس شيء منهما معطوفا ومعطوفا عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد
على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات
او ينصب على تقدير ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات
فيكون العطف للجملة على الجملة   مشترك بين الاصوليين اي
اصول الفقه واصول الدين الذي هو الكلام فان حجية الاجماع من حيث
انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط للاثبات
العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه   ثم من ذات الله تعالى
بان يجعل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات من حيث استنادها
اليه او يجعل الموجود المطلق او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا اه   واما عند غيره فلان له
المطلقة اه اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية
او عن الاعراض للصفات التي هي الاعراض الذاتية له فعند من جعل
موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له
او عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية مطلقا
ولما كانت الصفة المطلقة عندهم هي المذكورة بدون قيد مخصوصة
بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات
اشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية
اشرفها فيكون له مباحث اخرى هي مبحث الصفات التي هي غير
الصفة الذاتية الوجودية   ولذا لم يعدوا اه اي ولان الصفة

المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا هذه المباحث
من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى الصفة اما الاحوال
فصفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والانبياء و
الامام صفاته تعلقية ونقل عنه ان الشارح ذكر في اواخر
الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال
والمعاد والنبوة والامامة اقول بين هذا النقل وبين الظاهر المستفاد
من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة   على ان الامامة اه فلا
حاجة الى رجوعها الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات
لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية
الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا وذكر الشارح في اواخر
شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق
لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح
دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان
ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية   هذا مع ما عطف
عليه وهو قوله ولقلة الوقايع دردليه [?] وقيل ان هذا عطف على
بيركتهن [?] على اتحاد مؤدي الباء السببية واللام التعليلية والاولى
الخمد [?]   قدم عليه للاهتمام نقل عنه ان الاهتمام بغير الاختصاص
مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء لا لاخر [?]
فانه لا يتطرق الشبهة ح من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا
بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل والله اعلم
بالصواب   لا ما توهم اشارة الى ان الاختصاص اضافي

لا تحقيق فان من طالعها نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق
الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن التشبث
في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة في كذا ان هذه المعاني تحصيل
الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف
الجرجاني في حواشي المطول ونقل عنه ايضا فيراد بالاحكام
المعنى الاول من المعاني الثلثة ولك ان تقول اه نقل عنه
فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن
ادلتها التفصيلية والمعنى سهو الاحكام الكلية المفيدة بمعرفة
الاحكام الجزئية بالفقه قيل فيه اشكال من جهة ان المأخوذة
من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية يمكن دفعه
باعتبار الواسطة التغاير الاعتباري كاف في الافادة
اي في اطلاق لفظ الافادة فذات التصديقات من غير اعتبار
حصولها في النفوس الانسانية مفيدة من حيث حصولها فيها
مستفادة يابى عنه لان التدوين والتمهيد والترتيب
لا يناسب عرفا الملكة نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث
فيلايم السابق لانه يدون المعلوم بعد تدوينها للعلم عرفا وقد
شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما
يأباه الذوق السليم لكن يرد على اول الاجوبة نقل عنه
واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة
بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شأن
المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى
قيل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الى مسئلة
عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه

يعرف

يعرف بان تأمل والتوفيق يعني ان بين الاجماعين تنافيا
لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد
العارف للاحكام المدونة فقيها والاجماع على عدم فقاهة المقلد
ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يجعل للفقه
معنيين ونقل عنه قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق
على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول يتحقق في فقاهة
المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم
لا يكون الا استدلاليا فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال
لا بحسب الاكتساب اي بتكلفه يقال تجشم فلان الامر اذا تحمل مشاقه
للرسول علم اجتهادي في الازمان اختلف العلماء في اجتهاد
الانبياء فقال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص
بالوحي وقال الجمهور جاز لهم الاجتهاد وهل يجب فيه وجهان
فان جاز او وجب هل يجوز الخطأ او هم معصومون عن الخطأ
في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا
فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما انا بشر اذا امرتكم بشيء
من امر دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأي فانما انا بشر
اخطئ واصيب كسائر افراد البشر كذا في شرح المشكاة
تعريف الاحكام للاستغراق ان الالف واللام في الاحكام
للاستغراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية نقل عنه واما من لم يجعله للاستغراق واخرج
علمه بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه قول انما ورد اذا كان المخرج
بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم

فلا مثل ما مر من الكلام اي من الاعتراض على تعريف الحقيقة
ووجوه الجواب عنه تدبر اه اولا فيه ان الاطلاق عليه
اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث
اذ لا شركة وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعي
لزوم احد الامرين فالاولى ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق
مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد الاول في
الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه اول ما يجب اه فلا حاجة الى
ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه اول ما يجب واما ما نقل عنه
ان هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير اي فسر الاطلاق
بالاطلاق اولا اذ لا شركة اه ففيه ما فيه فتامل واما احتمال
تسمية الغير به اه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل وان لم يحتج الى
ذكر وجه التخصيص من هذه الحيثية لكنه يحتاج اليه لدفع احتمال
تسمية الغير به بغير هذا الوجه فاجيب بما ترى وقيل فيه انه يجوز
ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكره لظهور جريان ذلك في
الوجوه الباقية ايضا ورد بانه لو كان كذلك لكان الملائم التعرض في
الاول من الوجوه والتسمية بالكلام اه كانه قيل لم وسط وجه
التسمية به بين ذكر كلام القدماء والمتاخرين ولم يذكر بعدهما او
ان يؤخر عنهما فاجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه لا بين
الجنة والنار اي ليكون منزلة لمرتكب الكبيرة فان الفاسق اي مرتكب
الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات
قبل التوبة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن بل منافق
عنده على ما يجي اي المجاهر اي المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة
ليس بمجاهر به فلا منزلة بين المنزلتين عنده اي بين

الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسمي الكفر وهذا ليس
باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه بمعنى الانفع يعني
ذهبت معتزلة بصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما هو
انفع له في دينه كذا نقل عنه فالجبائي اعتبر في الانفع اي
في وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله تعالى نفعه للعبد
في دينه يجب عليه وغير الجبائي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى
بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وان علم انه يكفر
عنه كونه مكلفا فلزمهم اي غير الجبائي من معتزلة بصرة ترك
الواجب فيمن مات صغيرا الا فيمن مات عاصيا واما الجبائي
فلا لازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمهم ما لزمه لكن بمعنى
الاوفق في الحكمة والتدبير سواء كان النفع للعبد في الدين فقط
او في الدنيا فقط او في الدين والدنيا معا او لا يكون في شيء منهما بل
ويحتمل ان يراد اه اي على تقدير ان يكون مقول القول حقايق
الاشياء ثابتة فكانهم هم القائلون بناء على ادعاء ان
غيرهم كالمعدوم مثل لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
بملاحظة الحيثية اي حيثية المطابقة حتى يتميز عن الصدق اي
الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لولا اعتبارها وملاحظتها
لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق
للواقع لان المطابق بالكسر يستلزم المطابق بالفتح لتلازمهما ولوجود
المطابقة بين الشيئين لان كل منهما مطابق ومطابق بالنسبة
الى الاخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا له بالفتح ايضا
فان لم يلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على
الاخر فيجب ملاحظتها لكن لا يلائم لان الظاهر من قوله واما الصدق

فقد شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع
الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق
بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار واما اعتبار المطابقة من جانب
الواقع فيهما فلا قائل به   يشير الى ان الصدق اه الاشارة في
الشيوع مع الخصوص تأمل   او المنظور اولا اه تعيين للكلام
مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب
الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في اصل اللغة الثابت من حق
اذا ثبت ولما كان اول المنظور في اعتبار المطابقة من جانب
الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومحقق ناسب ان يعتبر في التسمية
ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على
ما هو عليه المعبر عنه بالفارسية راست گفتن ولما كان المنظور اولا
في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك
المعنى الاصلي للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك
الاعتبار هذا لكن اتصاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن الشيء على
ما هو عليه محل كلام فتأمل   وهذا اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه
المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه   فان
مفهوم قولنا نقل عنه ان فيه ردا على من قال فيه مسامحة لان المطابقة
صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلا يكون هي هي   فالمعنى
ههنا كون الحكم يعني ان معنى حقيته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن
لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزمة لهذا المعنى تسومح وجعلت
هي معنى الحقية ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم اتفاقا والا فظاهر
ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى
لكن على هذا يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع

هو الحكم في الحقيقة ايضا   قلت بعد التسليم يعني لا نسلم اولا
ان الشيء بمعنى الموجود ولم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر
عنه وبعد التسليم فرق آه   وبه يظهر اه اي بما ذكرنا من ان معنى
قوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء
وقد يجعل احدهما للموصول وهو الثاني لا الاول اذ لا صحة
له تأمل   لكن ينتقض التعريف اه واما باطنه وان امكن
تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب بخلاف
المتبادر والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن
ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد
بقوله وجعل هو هو اه   بعد تسليم الاستفادة نقل عنه يعني
يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا مساويا للعرضي كما يشعر به كلمة من
في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد منه ايضا معرفا مساويا
للذاتي بل يكون اعم اقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل
الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس ما به
الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان
ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان بدونه ما به الانسان
هو هو واقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة يعني عدم امكان تصور
الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لانه
لا يمكن انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه احد المتضايفين
بالنسبة الى الاخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على ما في
الحاشية ايضا   بطريق الاخطار بانه لا يتصور شيء ويتصورها
بل يلاحظ قصدا وفيه بحث نقل عنه في تلك الحواشي ايضا
وايضا زمان تصور اللازم نقل عنه لان تصور الملزوم معه لتصور

اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال التصور
الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعلـ
والمعلول مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء او فمع ان المبادي
مقدمات للمطالب فان قيل ما معنى قولهم تصور اللازم البين
بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم قلنا معناه ان تصوره
يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني
التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد
الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل
والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون
الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكان تصوره
بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه   يلزم ان يجوز
تصور الكنه بالعرضي اذ يلزم ح ان يكون كون تصور الكنه بدون العرضي
وعدم كونه بدونه غير ضروريين واذا كان كون تصور الكنه بدون
العرضي غير ضروري يلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه بدون
العرضي جائزا واذا كان عدم كون تصور الكنه بدون العرضي جائزا
يكون كون تصور الكنه بالعرضي جائزا وهو المحذور   مع
العرضي لا به فانه مقابل قوله بدونه هو قوله معه لا قوله به كذا
نقل عنه   يعتبر الامكان نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي
الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان
اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية لنسبة البياض
اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات
التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية لنسبة الكون بدون

العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان
لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل   على ان
تصور الكنه الجواب على تقدير تسليم الملازمة ايضا   اي
ليس عدمه ضروريا اي ليس عدم كون تصور الكنه بدون العرضي
ضروريا سواء كان وجوده او وجود كون تصور الكنه بدون العرضي
ضروريا او غيره بخلاف الذاتي فان عدم كون تصور الكنه بدون
الذاتي ضروري فلا يكون ممكنا بهذا المعنى   فالحكم بثبوت
الحقائق لغو اي الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة لغو على ما يدل
عليه قوله بمنزلة قولك الامور الثابتة ثابتة وانما كان لغوا
لان عقد الوضع فيه مستلزم لعقد الحمل استلزاما جليا اذ لا
اقل من ان الثبوت لازم للتسمية فلا يفيد الحمل فائدة غير
معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا   اذ لا لغوية في قولك
عوارض الاشياء اه يعني لو لم يكن المثبت مجموع الامور الثابتة
لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغوا على تقدير عدم منشائية
تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق المعدومات ثابتة لغوا
على تقدير عدم منشائية كون الشيء بمعنى الموجود وكان قولك
حقائق الموجودات متصورة لغوا على تقدير عدم منشائية
كون الثبوت بمعنى الوجود واللازم بط فالملزوم مثله
فانه اكثر من سمعه اه يعني ان المعنى من قوة الاحتياج المستفادة
من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة
انه اخذ موضوعه اه اي اخذ اتصاف موضوعه بالعنوان
بحسب الاعتقاد مشهور   اي ليس مثل المثال الذي ذكره
وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق

العرضي

بين الثابت وبين الاموات بتة كذا نقل عنه ولك
ان تقول ان في توجيه قوله وربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان
التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه الثاني ناظر الى
مدخولها اعني الاحتياج الى البيان وفيه انه ح لا يكون لقوله ولا مثل
انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد
به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري
وهذا المعنى ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر
المعروف بالبلاغة لا يحصل بجعل الاضافة للعهد والمقصود
دفع توهم كون قوله شعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على
كون الاضافة للعهد وكم بين المعنيين اي كم من فرق
بين شعري الآن وشعري فيما مضى او شعري المعروف بالبلاغة
وبين بعض الاشعار معينا مع انه معتبر في العهد الذكر الحقيقي
لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولم يوجد ههنا فلا يرد ان يقال
لم لا يجوز ان يكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود
على ان ارادة المعنى المعهود لا يدفع اللغوية والمشهور
اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان اي ربما يحتاج الى بيان
صدقه بناء على تأويله بما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة وتحقيقه
ان الظاهر ان المراد جميع ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك
ان صدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظة ربما اللهم
الا ان يراد ان القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان
لا اكثرها ولا يخفى ما فيه وان اريد ان جميع ما نعتقده حقائق الاشياء
مما ثبت بهذه كلام فلا يحتاج الى البيان اصلا شعري شعري
كذلك اي بناء على التأويل ايضا ونقل عنه ودخل قوله ولا مثل

انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على الوجه الذي لم يذكره في الكتاب
مما لا يتفطنه من له ادنى دربة في الاساليب لم يتوجه
السؤال اصلا هذا اذا اريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقا واما
اذا اريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظ
وايضا لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس للمعدوم
ثابتا فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي
لكنه خلاف الظاهر وهو ظ من تصورها والتصديق
بها وباحوالها اي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت احوالها
لها لان ثبوتها في نفسها وثبوت احوالها لها من جملة الحقائق
ايضا وحاصل المعنى ان العلم بها اعم من ان يكون تصورا
او تصديقا متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم ح هو
التصديق بثبوت الحقائق في نفسها او لغيرها وما ذكره
المحشي من استغراق الانواع فمما لم يسمع من اهل العربية بل
كلام مستحدث ومستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم
بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس
كما يحتاج الى العلم بالثبوت اي بثبوت الحقائق في نفسها
اي بكونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال اي بكونها ممكنة
وحادثة وكذا يحتاج الى التصور طرفي الثبوت فمن قدر
الثبوت يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض الحقيقي
والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع
ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرده المحشي بان
ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم
بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره واي

تقديره غلط ظاهر فقد غلط غلطين نقل عنه الغلط الاول
ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط
الثاني ظن وجوب التقدير والتأنيث باعتبار
المضاف اليه نقل عنه فانه مصدر ثابتة المسندة الى الضمير
الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف
والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه
وقيل يمكن ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة اعني قوله
حقايق الاشياء ثابتة والمعنى والعلم بان الحقايق ثابتة
متحقق فان قلت الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة هو المتضمن
لثبوتها فهل هذا الذي يتلوه الا تكرار بلا فائدة قلت لو سلم
فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التأكيد في البداهة
والرد على المخالف في ابقاء الحكم بلا دليل ودليل على بداهته
فنفهم من ذكره كذلك بداهته ثم اكده تنبيها للغافلين وتعريضا
بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المعرف في هذا الكتاب
جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء فكيف
يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى يؤكد نحن نقيد العلم بكونه
بالكنه اي نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم
تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لا حال تسليم العلم
بالوجه يستلزم العلم بالكنه او ما من وجه الا وهو كنه لانا نقول
الكلام في العلم بجميع الحقايق مع ان تعميم الشارح ينافيه قوله
اي الشارح انما نعمم العلم للتصورات والتصديقات ويجوز ان يكون
المراد بالتصورات ما بالكنه فلا منافاة بل يجوز ان
يترك القيد اذ الخلاص من ذلك الغلط تارة يكون بتقدير الثبوت

وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك
القيد وفيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب
تقدير الثبوت تأمل ثبوت الكل غير معلوم ان قيل
ثبوت الكل معلوم اجمالا لما مر من ان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلت فلا يكون
العدول موجها وان اريد البعض بان لا يقيد الاستغراق
في حقايق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها ردا على
القائلين بان فيه ان كلام المخالفين نفي الثبوت عن الحقايق
رأسا ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات
الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بنفس الحقايق
في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت فلا وجه للعدول
عنه اي من الوجه الذي ذكره الشارح واما من الوجه الذي ذكرنا
انفا فالعدول موجه كما مر من قوله ناسب تصدير الكتاب
بالتنبيه على وجود ما شاهده من الاعيان والاعراض جرى
على وفق السياق وهو قولهم حقايق الاشياء ثابتة
والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم اي ليعم نسبة امر الى
اخر ايضا وايضا ان لم يحمل عليه يكون الحكم عليها بانها اوهام وخيالات
باطلة باطلا بحسب الظاهر لانه يكون موضوعه الموضوع بحسب الاعتقاد
والظن اي تقررها يعني لا وجودها الخارجي اذ ليس كلامهم
مقصورا على حقايق الموجودات على ما سيجيء فلا يلزم
من عدم تحقق النفي الثبوت يعني انه مبني لزوم الثبوت من
عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو ايضا من جملة
المخيلات ويرد عليه انه لا وجود للعلم نقل عنه مع انه

يمكن ان يناقش فان الحكم تصديق وان التصديق علم بل فان
الحكم علم مطلقا وهو بمعنى الوجود وهو قرينة لكون الجازم
مقصورا على حقائق الموجودات كذا نقل عنه ليس ههنا
بمعناه اه اى ليس التحقق ههنا بمعنى الوجود بل المراد به ههنا
الثبوت فى نفسه وان لم يكن متحققا فى الخارج والا لم يستلزم
عدم تحقق النفى تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفى ثابتا فى
نفسه وان لم يكن موجودا فى الخارج وثبوته فى نفسه ينافى وجود
الاشياء عدم تمامه على اللاادرية ظ لانهم لا يذرون شيئا
حتى يناظر معهم بشىء كما سيجىء على انهم انما ينكرون العلم بالثبوت
ولا تعرض فيه للعلم ولو سلم كما فى التحقيق فلا وجه لايراده بالنسبة
اليهم اصلا اما على العندية ففيه تامل نقل عنه وجه التامل
هو ان حاصل قولهم ينفى تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة فى
نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى
فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن
احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد فى الزام العنادية من
ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يعنى ان عدم
ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من
عدم تحقق النفى الثبوت حيث اعترفوا الجهتية اثبا
ونفيا اه يعنى ان بين كلامى الشارح مخالفة ومنافاة اذ يفهم من
كلامه فى شرح المقاصد تمامه على العندية ايضا وفيه ان عند العندية
لا استحالة فى التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت
وغرضهم من هذا التمسك اه جواب سؤال وهو ان فى تمسكهم
بما ذكر مع دعويهم المذكورة تناقضا وتقرير الجواب ظاهر قيل ويمكن

ان يحمل ما قالوا على الالزام اى الضروريات بزعمكم منها حسيات
على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وح فلانا نقض فيما قالوا
قد يستفاد اه ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيرا قد يغلط غلطا كثيرا
ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوى بهذا المعنى
لعل هناك سببا عاما للغلط عام لشىء واحد يكون سببا
للغلط فى كل حكم فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط
حتى ينتفى السبب العام بداهة العقل جازمة به اى
بانتفاء مطلق اسباب الغلط فى مثل ما قيل هذا سهو ظ والحق
فى الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الى
انتفائها فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من
بداهة العقل والاختلاف فى البديهى جواب عن
شبهة القدح فى البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة
القدح فى الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح فى النظريات
واما قوله ولتوض فيها شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة
لم يجب عنه واجيب عنه بان ذلك غير قادح لا فى الجزم بها
ولا فى بداهتها لان العقل انما يجزم بها بديهة لا بنظرية حتى
يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض
له شىء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه معارضة
للضرورة ولو تصدى للحل فربما يحتاج الى النظر والتامل لكن
لا لتحصيل الجزم بل لدفع دغدغة المتعلم وهذا بالصنيع الافهام
القاصرة فى مغالطات الدليل والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم اى مع السوفسطائية نقل عن نادرة المحقق ان الحق
ان تقصد بكتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب

الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها بعيد
لهم التشبث بعبارة ومؤونة تكلف ان يكتفوا التي منها اذ الاولى لهم
في بادي رأيهم حملا للفظ على الشايع المتبادر من اللفظ
المذكور قيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم انه لو كان
من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلم يشتمل التعريف
لادراك الحواس بخلاف العرف واللغة نقل عنه
ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل
الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت
هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد
بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس
بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجيء من ان الحواس
انما هي آلات في الادراك فلا يرد الحمل لغة تأمل ثم
التمييز في التصور الصورة فلعلهم بالماهية المتصورة ليس تلك
الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه اعلم ان هذه الصفة ليست
نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الخاص بين العالم
والمعلوم الذي بهما صار الاول عالما والثاني معلوما وكذا ليست
انكشاف الذهن بالصورة اذ هما ثابتان بعد حصول الصورة لا
ولا استعقابا بالعادة الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التمييز
هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبدؤه
فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف ان العلم
صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تمييزا او كشفا لمتعلقها
لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه اذ لا يكون
مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز ولا تجويز وقوع

الطرف المخالف له لا حالا ولا مآلا فخرج الوهم والشك والظن
واعتقاد المخطئ اذ يحتمل متعلقها تجويز وقوع الطرف المخالف حالا او مآلا
ولا خفاء في ان هذا التوجيه اوجه وابعد من التكلفات والتعسفات
بخلاف ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب مجاز في وصف التمييز
بعدم احتمال النقيض على ما اعترف به وكذا في اطلاق التمييز على
الصورة والنفي والايجاب واما اطلاق التمييز على التعلق الخاص
فمتعارف لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض
تجوز ايضا ومتعلقه الطرفان اعلم انه موجب لصفة العلم
في التصديق الايقاع والانتزاع فان كان مراده بالنفي والاثبات
اياهما يكون المتعلق النسبة او وقوعها ولا وقوعها على مذهب
الحكماء او المجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللاوقوع
على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع او النسبة
السلبية والايجابية فيهما وان سلم صحة ارادتهما بهما لما
صفة العلم على ما لا يخفى بانه لم يوجب باه فيه تصريح
بان المراد بالاثبات والنفي في قوله وفي التصديقات الاثبات
والنفي الايقاع والانتزاع فيخرج الاحساسات على تقدير
التقييد بالمعاني بانه يقال صفة توجب تمييزا بين المعاني اه
يرد عليهم اي على من قيده والتعريف العلم بالمعاني وحاصل
السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم ثابت بأخبار به ولا يصدق
تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة
وحاصل الجواب انه ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك
عين محسوسة لانه ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكلي لا يكون
عينا بل هو معنى والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس

مشكل لانه ح لا يدرك اصلا بل يدرك علما مع انه ليس ادراك
معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدركات ولا بالذات بعد الغيبة
عن الحواس امر جنابي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من
المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه
الحال ومن ههنا ظهر ورود هذا السؤال قيل لفظ لا يحتمل
صفة لصفة في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض
الصفة لا التمييز كذا نقل عنه فح يصح البناء المذكور اي بناء شمول التعريف
للتصورات على انها لا نقائض لها اذ التصورات صفات لا نقائض
لها على ما زعموا فيصح البناء اي البناء على انه لا نقيض للتمييز اذ
لو كان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصورات فعدم نقيضها
يستلزم عدم نقيضه مع انه لا اثر لا حاجة له فلو سلم
ان للتصور نقيضا اي التمييز التصوري تامل فلا معنى للبناء على عدم
النقيض لان شمول التعريف للتصورات ح حاصل وان كان للتصورات
نقيضا قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه
اي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه
لا في المتصور بالوجه فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنيا
على انها لا نقائض لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنيا عليه
على انه بناء شيء اه جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور
غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه ايضا يعني ان الشمول للتصورات
مبني على عدم النقيض في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على
شيء آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة المحشي لا تفي بهذا
المعنى ولا يستوفيه على ما لا يخفى على المتامل مع ان بناء الشمول
كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير فرض النقيض

بل مطلقا والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين اه
بمعنى التمانع للذات ان لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك
لا يكون الا في التصديق وبمعنى التنافي ان لا يجتمع مطلقا سواء
كان في التحقق والانتفاء او في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر
كان في نفسه بعيدا عنه من جميع ما سواه فهذا يكون في التصورات
ايضا كذا قرر في المطولات اذ لا تمانع بين التصورات
بدون اعتبار النسبة يعني اذا اعتبر النسبة يكون بين التصورات
تمانع ايضا مثلا اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وكسبا
الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنه
لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان او يصدق عليه انه ليس
بانسان فبهذا الاعتبار هما معدودان من النقيضين كما ان القضيتين اللتين
هما محمولا هما متناقضتان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا
فيندرج التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فحينئذ
خرج التناقض باختلاف القضيتين وصرح بعضهم بانه لا تناقض
في التصورات فلا يرد ما يتوهم انه اذا اعتبر النسبة يكون من قبيل
التصديقات لا التصورات ومن ههنا قيل نقيض
كل شيء رفعه اي من تفسير النقيضين بالمتنافيين آه في هذا القول
مناقشة من وجهين احدهما ان هذا القول لا يصدق على نقيض
السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء
فحق العبارة ان يقال رفع كل شيء نقيضه سواء كان ذلك الشيء
الاثبات للغير او لا اللهم الا ان يجعل الرفع في ذلك القول موضوعا

ونقيض كل شيء محمولا لكنه خلاف الظ والانسب هو الاول
وهو المعنى الحقيقي بقرينة قوله وقول المنطقيين محمولا على المجاز
وايضا يلزم منه آه عطف على قوله يبطل كثيرا من قواعد
المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لا نقيض للتصورات
والتصور له الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له
لان الصورة ليست تصورا بل موجبة على التعريف المذكور
فرق بين العلم بالوجه فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسان والعلم
بالشيء من ذلك الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية والمطابق هو
الاول لا الثاني فكلامنا في الثاني لا الاول فالمتصور
في المثال المذكور هو الشبح نقل عنه توضيحه انا اذا راينا شبحا من بعيد
وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا
انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله
عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم
والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان
معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة
المحكوم عليه اعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك
الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم
الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك
الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان
ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية
علم غير مطابق وكذا الحال في تصور الماهية المجردة عن العوارض
الذهنية والى رجحية موجودة في الذهن والا معلوم لا العقل والا شيء
كلي وامثال ذلك فعليك بالتامل فتدبر انه العلم بالشيء من ذلك الوجه

مسبوق

مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو تصديق وعدم المطابقة
راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى
التصديق الضمني لا التصور فتأمل فان قيل السبب اه
يعني انه اراد بالسبب في قوله واسباب العلم للخلق ان كان السبب
المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غيره وان اراد السبب الظاهري المؤثر
في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا في الحقيقة فهو العقل وان اراد السبب
المفضي في الجملة بان يخلق اه فهو غير منحصر في الثلثة المذكورة لا عقلا
ولا استقراء وهو ظ قاصدا اختيار اه اي المراد السبب
المفضي في الجملة وحصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ
في الاقتصار يعني لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء
وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم
يعني ان الحس لعمومه اه الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما
لم يبعد جعل السبب في تلك الادراكات العقل محالا فلا جرم
جعلوا الحس سببا على حده وفيه ان الكلام انما في العلم الانساني او الاعم
منه ومن العلم الملكي والجني واما ما كان نفس السبب فيه العام على
ان التقييد بالانسان في لا يلائم تعميم الخلق الملك والانس
والجن على ما لا يخفى فانها مبنية على ان النفس لا يدرك اه
قالوا في اثبات الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض طيب
الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحكم لا محالة يحضره
المحكوم عليه والمحكوم به ولا يمكن حصول هذه الامور في النفس
لان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم
في الحس الظاهري لان الحس الظ لا يدرك به غير نوع واحد من
المحسوسات فذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظ تدركها جميعا

اى الكون الجزئى والرايحة الجزئية والطعم الجزئى وغيره كذا قال
الاصفهانى اشارة الى انها لا ينقطع ان فيه آن التلاقى
يحصل عند التقاطع ايضا فلا يكون فيه الاشارة المذكورة
وما يقال ان فى توجيه قوله والحركات من ان الحس ذا شاهد الجسم
ليندفع به الايراد بكون الحركة من الاعراض النسبية كما فعله
صلاح الدين الرومى فليس بشئ بل هذا مؤيد للايراد
المذكور لانه ادراك الشئ او ان لانه ادراك العقل الكون
فى المكان بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشئ بواسطة
احساس الآخر ومثله اى مثل الشئ المدرك بواسطة
احساس الاخر لا يعد محسوسا وكذا لا يعد مثل ذلك الادراك
احساسا اشارة الى ان تقديم قوله بكل او المعنى المستفاد
من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها
لا بغيرها الا ما ذكره وهو انها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى
على ما لا يخفى والفرق ظ لكنه يستلزم ما تامل قال
الخبر كلام اى مركب تام اعم من ان يكون اخباريا او انشائيا
وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد فى كلمة ما عبارة عن
الاثبات والنفى ويجوز ان يكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع
العلم مستفاد من التواتر فيه مناقشة اذ الاستفادة
من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى فى السؤال ان يقال العلم
موقوف على التواتر فاثبات التواتر به دور وفى الجواب
ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت العلم بتواتره
لا نفسه وهكذا حال كل معلول يعنى ان العلم بوجود كل معلول
ظ فى الخارج او فى الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما ان

وجود

وجود العلة سبب لوجود المعلول فلا يلزم دور معلول
اعم اذ يحصل بدون الخبر المتواتر ايضا كخبر الرسول مثلا
نفت عدم الدلالة ان عدم دلالة الخاص على العام عند عدم العلم
انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم
بوجود مكة مثلا لا يحتمل العلل غير التواتر كذا نقل عنه
ان الخبر بمعنى الاخبار اى فى قوله واما خبر النصارى اى اخبار اليهود
النصارى فاحتيج الى تمحل تقدير فى قوله واليهود يعنى ان
عطف اليهود على النصارى يقتضى ان يكون اليهود مفعولا
للخبر ايضا وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تمحل لتصحيح الكلام
بتقدير لفظ الخبر قبله مضافا اليه معطوفا على الخبر المضاف
الى النصارى سواء كان بمعنى الاخبار او لا وان كان الاول اظهر
والنسب فلا حاجة الى التمحل اذ لا حاجة الى جعل الخبر
بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى
هذا هو الظاهر من تقرير المحشى لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار رجح
لان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى
الى مفعول بنفسه ولا بحرف وههنا قد عدى اليه فى الموضعين
والتمحل انما هو بالنسبة الى الاضافة الى المفعول والفاعل تامل
قوله بل لم يبلغ اصل المخبرين يعنى ان عدم تواتره ثابت
لانه لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر قيل وقد ثبت
بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك او لم يتجاوز سبعة نفر
والغالب انه لم يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم
انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز وجل بقوله وما قتلوه يقينا
وقوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم تحقق

شرط التواتر فثبت عدم التواتر … وعن قد اليهود قد
انقطع آه فالتواتر فيهم قد انقطع قيل انه قتل علماء اليهود
في مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا التورية وزادوا فيها
ونقصوا قوله وبالجملة تخلف العلم دليل العدم اي تخلف
وقوع العلم من خبر شبهة عن خبر اليهود والنصارى دليل عدم
تواتر خبرهم اذ انتفاء اللازم وان كان اعم يستلزم انتفاء الملزوم
تأمل وفيه انه لا يصلح نكتة لما قبله وقد جعله نكتة له
والتحقيق ان اجتماع الاسباب جعل الخبر اسبابا باعتبار
تعدد المخبرين واخباراتهم والا فالخبر واحد واما وهم
الكذب جواب سوال كانه قيل كيف يكون الخبر سببا للاعتقاد
مع انه موهم للكذب فاجاب بانه لا مدخل للخبر في وهم الكذب
بل هو احتمال عقلي من خارج ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق
لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما لا يخفى لكنه كاف
في الجواب لا يتوهم من هذا ان ايجاب الخبر المتواتر للعلم
ليس بكلي لانه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سببا ذلك
على ما لا يخفى … ولو بالنسبة الى قوم اخرين نقل عنه انه
اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر
بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن
قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة اه وحاصله ان تبليغ الثاني
ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث
اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك
الايراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى
قوم آخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من

بعينه

بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تامل
ويؤيده قوله تع وما ارسلنا من قبلك من رسول
الآية وجه التأييد امران احدهما ان العطف يدل على المغايرة
ولا قائل بالمباينة فاما ان يكون الرسول اعم من النبي عليه السلام
او بالعكس والاول منتف والا لم يحتج الى ذكر النبي عليه السلام
لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب
وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء ازيد من عدد
الرسول ويجوز ان يجعل الحديث مؤيدا على حدة وتخصيص
بعضهم جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه
او تكرر نزول الكتاب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء
مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص وتقرير الجواب
ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص
للنزول عليه اولا وايضا تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم
تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصوصا بالبعض والبعض
الآخر متكررا النزول او كانا مع متعدد تامل ولا نقض
بالوثنيات اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات
من الواقعات وقيل المراد بالعصمة ارادة الفاعل وهو الله تعالى
اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبي وايضا اظهار المتنبي
فرع وجوده فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما
يناقش فيه . قد عدوا الارهاصات الخارق الصادر
من النبي قبل البعثة تسمى ارهاصات اي تاسيسا لقاعدة
النبوة من ارهصت الحائط اسسته التعريف

يعم المعقول والملفوظ اذ يجب ان يعمهما لان الملفوظ من مواد
المعرف كالمعقول والا يلزم ان يكون بين اول الكلام وآخره
تنافيا يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان اوجه
[قوله] بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل فيه
انه ح لا يكون الاستلزام لذات فلا يصدق التعريف عليه ايضا
الا ان يقال المراد بالاستلزام لذات ان لا يكون بواسطة مقدمة
اجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة اصلا [قوله] اذ لا يجب
تلفظ المدلول اذ لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من
تعقله [قوله] فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره تعليل لكونه
خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل
قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينافي تقسيم الدليل
الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام واقول لا يبعد ان
قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ولو
بانضمام شيء آخر اليه الى العلم بمطلوب خبري فح يلزم ان يكون المراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع
على الاول ايضا فلا يصح هذا الحصر ولعل الحصر لهذا قال فيما سيأتي
والصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض المدلولات
مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الاضافيات [قوله]
بقرينة ان التعريف للدليل وبقرينة كون لفظ العلم مشهورا
عندهم في التصديق [قوله] كونه ناشيا وحاصلا منه اما
بطريق جري العادة او الاعداد او التوليد [قوله] لكن يرد عليه
ما عدا الشكل الاول اه اجيب عنه بان ليس المراد باللزوم ما هو

المتعارف من امتناع الانفكاك او وجوب تحقق اللازم عند
تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت يعني التعريف ان
الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهو
لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه
ان اريد بكونه يجب يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون
حصوله بتمامه كافيا في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق
التعريف الا على ما هو بين الانتاج وان اريد به ان يكون للعلم
بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون اجزاء الدليل
دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى
لا يعري عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق
النظر بان يكون مرتبا على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء
يستلزم العلم بالصانع فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير
كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان كل حادث له
صانع [قوله] شامل للمقدمات المرتبة لا يخفى
ان الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث اعم منه ايضا
لكن في قوله والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات
بحث اذ لو اريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب ان
لا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لا يضرنا وان اريد
ان لا موافقة بين التعريف العام للشيء وبين التعريف الخاص
لذلك الشيء فمم اذ التصادق في مادة موافقة ما بينهما في
المادة الا ان يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان
حاصل التعريف على ما وجهه المحشي هو ان الدليل ما يلزم من
التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر والا كان

الذي هو ترتيب امور معلومة للتأدي الى المطلوب
من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لا منه من حيث
حال من احواله وح يكون مختصا بالمقدمات المرتبة لكان هذا
ادفع بالثاني منه بالاول فليتأمل والصواب تعميم
الاول بان يراد بالنظر ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله كما هو
الظاهر ووجه التصويب ما اشرنا اليه فتأمل وفيه اعلم ان التخصيص
خروج عن مذاق الكلام فيه بضلاله فعده التصديق
ويعلم ذلك القصد بالقرائن هف وذلك لان الرسالة
ثابتة بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة
هف بل كفر فلا يكون كاذبا لان الكذب من الذنوب
الى ترتيب هذا النظر وهو انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع
بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال ان تصوره بالرسالة
موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت
الرسالة وهو انما يحصل بالاستدلال فيتوقف خبره
ايضا بالواسطة فيه ان الاستدلالي ما يستفاد من الاستدلال
لا ما يتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلاليا
ولا قائل بكون تصوره استدلاليا نعم تصور الخبر بعنوان
يمكن ان يكون مراد القائل هذا ايضا يعرف بالتأمل
الملحوظ من حيث ذاته مثلا الصراط حق من جملة اخبار الرسول
وهو من حيث ذاته بدون ملاحظة بعنوان تبليغ الرسول
مفيد للعلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول
وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق واما كونه صدق الخبر بديهيا

باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يستلزم بداهته
باعتبار المذكور فالكلام في هذا المعنى يعم الثابت
الاولى في وجه كون الذكر لغوا ان يقال الثابت معتبر في معنى
التيقن تدبر وفيه ما فيه قيل وجه النظر انه لا معنى للاحتمال
بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقيض ههنا
التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف
فالاولى تغيير التفسير مغن عن هذا الكلام اي عن قول المص
والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن
والثبات تأمل والاقرب ان وجه التخصيص بالذكر
ان مراد المص وتحصيل المقصود من ذكر هذا الكلام الاشارة الى
دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على
مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى
لكن استعماله فيه مشهور في الكتب المنزه عن شائبة
الوهم يعني كما ان العلم الثابت بالضرورة كذلك
مشهور لا متواتر قيل هذا الكلام منه غلط فان هذا الحديث متواتر
وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو ثقة فلا اعتداد بهذا القول
الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه قال ابن الصلاح رحمه الله من
سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث
انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر
وزيادة لان ذلك طرأ عليه في وسط اسناده ولم يوجد في اوائله
نعم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه
مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة
الطيبي لا عن الدلائل كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى

وخبر الملائكة وخبر اهل الاجماع مبني على المسامحة
بان يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في
حكمه هذا مناف لما مرّ في وجه الحصر من ان العقل ليس
آلة غير المدرك اذ المفهوم منه انه آلة غير المدرك وهو
نقيض ما مر ويحمل الجواب عنه بمنع الآلية وكذا بمنع الغيرية
وجعل المحشي منعه الاول ومن الثاني لما فيه من البعد وايضا
لو حمل الغير على المعنى المصطلح يلزم ان لا يكون الحواس ايضا غير
المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تامل
هذا هو النفس بعينها يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة
بعينها وهي والقوة العاقلة متغايرتان في العرف واللغة فهذا
القول غير مستقيم لكن قوله يدرك به ظاهر في انه سبب لادراك
النفس والنفس هي المدركة لا سبب لادراك اذ لا كثرة
اختلاف ه يعني انه لو كان دليلا للسمنية يلزم ان يوجد كثرة
الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف
في العلوم المتسقة لانه هذا انسب ه لما كان قولهم النظر
الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر بحثا عن حال
النظر والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته
اثبت كونه من قبيل النظر في الالهيات بقوله لانه هذا انسب ه
لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما جميعا
يعني ان من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها ايضا اذ يلزم من
دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى بشيء
بدون العلم به فاذا انتفى العلم بها يبطل دعوتها وهذا معارضة
في مقابلة الدعوى الثانية وفيه ان الاليق على هذا ان

يذكر كلام المدعيين في تحرير البحث ولا ينتظم جميع الشبهة في
سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بجنبها
اثبات حكم ذلك المخصوص منه لان اثبات الكلية يتضمن
لاثبات حكم ذلك المخصوص فاذا اثبت الكلية بذلك المخصوص
فقد اثبت ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص فهذا
الا اثبات الشيء بنفسه فيكون دورا وقد نبه الشارح
في المقاصد قال انه هنالك فانه قيل معنى اثبات القضية
النظرية ان العلم بها يستفاد من نفس النظر بانه يعلم المقدمات
مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم
لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه
هو الصدق قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو
صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق
بالنتيجة اعني العلم بتحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات
المرتبة وبكونها مستلزمة لها بداهة او كسبا بالعلم بما تقرر
من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وتحقق
الملزوم رتبه نظرا لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات
المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة لها في ذلك الاستلزام
وما ذكر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم
وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس
الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة لها اي توقف
الشيء على نفسه قال البعض المدقق توقف الشيء على نفسه
من جملة افراد مفهوم الدور لان المتوقف على المتوقف
على الشيء اعم من ان يكون نفسه او غيره وعلى هذا لا حاجة الى

هذا الناويل   بشخصية ضرورية اه وهى من هذه الحيثية
مثبتة على صيغة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر
مثبتة على صيغة المفعول ولا محذور فى ذلك فان حكم الشيء
قد يختلف بديهة وكسبا باختلاف العنوان   جزافى
الاوهام الجزئيات الاحاديث المستملحة كذا فى المذهب والبعض
تخفف الزاء والبعض الآخر يشددها   كما ستعرفه اى من
تفسير الشيء الاكتسابى بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا
لا يلايم ظاهر قوله فانه بعد تصور الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن
لو لم يجعل تفسيرا له كما هو مستند ركما محض مع ان الظاهر من مقابلتها
بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالى فيجب ان يكون
تفسيرا له فتأمل   يرد عليه ان المثال يتوقف اه اى فيكون
حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصا فيما اذا كان التصور
الطرفين بالكسب فلا يكون مثالا للضرورى بل من الاكتسابى
اعلم ان الضرورى والاكتسابى قسمان من العلم التصديقى كما
سيشير اليه فيكون معنى الضرورى فى العلم التصديقى الحاصل من
غير احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم
الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله
فانه بعد تصور معنى الكل اه ويكون المراد بالاكتسابى ما يحصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين
كما يشير اليه تمثيل المباشرة بصرف العقل والنظر فى المقدمات
فى الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك
فى الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين
واما ورود الاهمال حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه

وانه يستلزم ان يكون حال البعض اه اذ على هذا يكون
المبين حال ما ثبت بالبديهة بانه ضرورى وحال ما ثبت
بالاستدلال بانه اكتسابى واما ما لم يثبت بالبديهة ولا
بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يذكر ولم يبين
انه ضرورى او اكتسابى وان كان فى الواقع من الاكتسابية
المعنى واما اذا كان معنى البديهى الحاصل بدون توسط النظر
ومعنى الاكتسابى الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم
الثابتة بالعقل مهملا فبقى فيه ان كون حال البعض مهملا انما
لزم من تفسير البديهة باول التوجه فى مقابلة ما ثبت بالاستدلال
الا يرى انه لو جعل التكبير والاستدلالى مترادفين وجعل
الضرورى مقابلا لهما مع بقاء البداهة بمعنى اول التوجه يلزم
الاهمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف
الاستدلالى والتكبير وكون الضرورى مقابلا لهما بل تعرض بكون
البديهة بمعنى عدم توسط النظر هذا واعلم ان الظاهر من سوق
كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضرورى وما ثبت
بالاستدلال تفسير للاكتسابى وان المراد بما ثبت بالبديهة
ما لا يكون ثبوته بالنظر فى الدليل بقرينة المقابلة لما ثبت
بالاستدلال فاولوية ما فى بعض الشروح ظ وما فى قول المحشى
وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى
غير خاف   فالاولى ما فى بعض الشروح اه فيه اشارة الى
ان الايراد بالمثال مندفع بما ذكرنا واما الايراد باهمال حال بعض
العلوم الثابتة بالعقل فلا يوجب الخطائية فى كلام المصنف
بل ترك الاليق والاولى   عن العلم الحاصل اه قيل عليه

لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع فلكن
المراد نفي القدرة دائما وههنا انما ينتفي بعد الحصول
فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا بناء على انه يصدق
عليه انه لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق على راي من جعل
حصول كنهه ممتنعا وجه الدفع ظ لانه غير حاصل للمخلوق وكذا
العلم بالمجهول المطلق على نفي دخل القدرة يعني ان ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق هو ما لا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه
ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلا في الحسيات فيكون كسبيا
واما اذا كان معناه ما لا يستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون
من الضروريات لان قدرة المخلوق ليس بمستقلة في
تحصيل الحسيات وان كان لها دخل فيه ولكل وجهة
هو موليها الوجهة هي الجهة التي يتوجه اليها اي لكل من الشرذمة
البعض جهة يتوجه هو اي كل منهما موليها اي متوجها اي لكل
من المحلين وجهة هو موليها لا يكون الا بالاسباب
يعني لا شيء من العلم الحادث ما لا يكون بسبب ضروريا كان
او اكتسابيا فلما جعل صاحب البداية الكبير ما بمباشرة الاسباب
يكون الاسباب المباشرة اسبابا خاصة غير سبب الضروري
المقابل له ثم قوله واسبابه ثلثة المراد به مطلق الاسباب
لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا
بسبب مباشر حتى يكون من الكسبي وينافي كونه قسيم
الشيء وقسما منه فليس المقسم مقسم الاسباب
الثلثة الاسباب المباشرة بل مطلق الاسباب
ولو سلم اي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعم من ان يكون

نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة فيه
حين حصول العلم ايضا كذلك فيكون من الاسباب المباشرة
ومن هذا يتخيل التناقض المذكور ابتداء ويقول لا يجوز ان يكون
بين المقسم والاقسام عموم من وجه الا يجب لفظ يعرف
ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس من اسباب المعرفة بنفس
الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونه من اسبابه
عند الناس اني عاشق فوه بخبر انهم لم يعرفوا عشقي لمن ان خبر انه
بحذف ضمير الشان من ان المخففة من المثقلة وفي قوله عشقي
لمن ان محذوفة اي لم يعرفوا ان عشقي حاصل لمن وقوله لم يعرفوا
بمعنى لم يعلموا في البيت ان العلم والمعرفة واحد
وجوابه انه خلاف الظاهر وقيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع
واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح
المقاصد في بيان معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر
صحة الصحة وبقي الكلام في فائدتها ويمكن ان يقال المعرفة
تستعمل في التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج
لفظ الصحة اشارة الى هذا بل يقال لما كان لفظ العلم مشتهرا في
التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر في التصور ولذا قيل
اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثاني ولو
لم يقيده بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور
والكلام في التصديق وفيه استدراك اذ يتم المقصود
بدونها قوله وابهام بحذف المقصود وهو اختصاص عدم سببيته
بالثبوت دون عدمها والمقصود عدم سببيته لهما وانما قال

وابهام دون اشعار او يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرره
وتحققه على وجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان
المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث
غير مرضية ههنا لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم يقابل
للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كان ههنا
اشارة الى وجه التسمية وفيه اشارة ايضا الى كون الغرض بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما سيجيء والا لزم
الاستدراك اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى الى
ان المراد اه اي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى من الموجودات
والافراد المعبر به ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه او
جزئياته فمعنى تفسير كلام المصنف بما ذكر تنوع خوارزه وجعل مراد من
فسره بالتفسير المذكور فما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة
الى افراد من تلك الاجناس الا فالتعريف يشمل الكل
مرادا به الجزء قال صاحب الكشاف العالم اسم لذوي العلم
الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والا
وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه
عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والملوا
عالم ثم كل جماعة كبيرة عالم من كل جنس وبيانه ان العرب عالم
والعجم عالم واهل كل عصر عالم وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لله ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم وقال مقاتل
ان الله تعالى خلق ثمانين الف عالم اربعون الفا في البر واربعون
الفا في البحر وقال كعب لا يحصي عدد العالمين الا الله تعالى وما يعلم
جنود ربك الا هو والمناسب بهذا المقام ما ذكره الشارح ولذا اختاره

والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين فيه انه
انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسما للكل فقط لم لا يجوز ان يكون
مشتركا بينه وبين القدر المشترك فيصح الجمع باعتبار المعنى
الثاني قال في الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل
جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل الجواب ان الاول
وان كان اجلى واخف لانه لو افرد معرفا باللام لربما يتوهم
ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد والى الحقيقة اي
القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق
افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية
فان قلت العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلا
فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ
المعرف لا يستغرق الا افرادا يطلق على كل واحد منها قلت
لما كان العالم مطلقا على الجنس باسره تنزل منزلة الجمع ومن ثمة
قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما ان الجمع اذا عرف استغرق
جميع احاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب
المحسنين اي كل محسن وقولك لا اشتري العبيد اي واحدا منهم
كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقا
عليها كانها احاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما
ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون
يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اي
افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح ايضا بان مثل زيد لا يطلق
عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس
وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات

والا لصدق على احاد مفردة ايضا كزيد مثلا تأمل تدبر
حتى جوزوا حدوث نوع الانسان من عنصر آخر بطريق الكون والفساد
يصدق على المركب من عين وعرض قائم به فيه ان المجموع
المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف
عليه تأمل اذ يصح ان يقال وجد فيه فقام بغيره فيه
انه هذا يدل على المغايرة في المفهوم وهو لا يستلزم المغايرة في
الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان غير المكانين
ثبوته لغيره يعني ان تغاير المكانين يدل على تغاير المتمكنين وفيه
ان تغاير المكانين مبني على تغاير المتمكنين اللذين هما الثبوتان
ههنا وهو اول المسئلة فليفهم بمعنى البعد المفروض
اولا فقيل هذا بناء على امكانه ووقوع الثالث على المتفق وتقدم
اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا انضم جزء الى جزء آخر
وآخر على ملتقاهما يحصل مثلث من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد
المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق وفيه انه يستلزم
جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل
يتحقق باربعة او التقاطع على القوائم ما حاصل فيما ذكر
بفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كاف ههنا
كذا قيل وفيه وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة
على معنى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع على ما رآه الآمدي وانما
قال كما وقع في المواقف لان ما وقع في كلام الشارح وهو قوله بل هو
نزاع في ان المعنى الذي وضع له صريح في ان النزاع معنوي على ما لا
يخفى للمتأمل المنصف وان كان مطلق الخط او فيه
ان الخط المستدير لا ينافي الكثرة بان جميع مراتب

الاعداد اي كل واحد منها اكثر مما بعد بصيغة المضارع من العد
اي من مرتبة تعد العشرة منها من تلك المرتبة مثلا مرتبة
الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد
ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات
ومرتبة المئات اكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المئات
مع ان كلا من هذه المراتب غير متناهية وفي بعض النسخ مما بعد
بلفظ الظرف المقابل للقبل وعلى هذا فتوجيه الكلام ظ
وكذا تعلقات علمه اكثر من تعلقات قدرته اذ العلم يتعلق
بالممكنات والواجب والممتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات
فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر انما يتصور في المتناهي
لم يرد هذا كذا قيل فلم يكن ما فرضناه منفردا واحدا ان
ان اريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان
الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان اريد الوحدة الموجبة
فهو اول المسئلة اذ هو معنى عدم التجزي فيرد اعتراض الشارح على
التقدير ايضا واما الثاني والثالث فحاصل الجواب
عن الدليل الثاني انا لا نسلم ان كلا من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء
بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم ان الصغر والعظم انما هو
بكثرة الاجزاء ويجوز ان يكون قوله واما العظم والصغر باعتبار المقدار
جواب سؤال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا
وحاصل الجواب عن الدليل الثالث انا لا نسلم ان في الجسم اجتماع
اجزاء حتى يجري فيه التقريب المذكور ويلزم ما لزم ولو سلم فلا نسلم عدم
امكان الافتراق الى نهاية قوله اذ الممكن انما فيه لزم قدرة الله تعالى
عليه قلت اللازم غير باطل نفي كلام الشارح والتقدم مرتب بتقرير

واما لانها عرض فمن قبيل القول بانها من الاعراض غير صحيح
اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديم
غاية الامر انه يلزم هنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر
ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون انما فسروا بالتبعية في
التحيز القيام بالغير الذي يختص بالعرض لا القيام بالشيء الذي هو
اعم ليتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لا بد لهم من ان يغيروه
بالاختصاص المذكور على ما اشار اليه وتقل عنه في الحاشية واما
لخروجها بقوله لا يقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو
التبعية في التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز
انتهى ويدل عليه قول الشارح بل بغيره اه لكن عدم القيام بالذات
اعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على ما لم يكن له تحيز اصلا
لا ذاتا ولا تبعا كما ان الصفات ايضا كذلك ولك
ان تستدل بما سيجيء من ان البقاء عرض فلو كان له بقاء يلزم قيام
العرض بالعرض وهو غير جائز وان كانت غير باقية لم تكن قديمة
لان العدم ينافي القدم بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل
قيد الكامل احتراز عن قصد واحد منا اذ يتخلف عنه المقصود
وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه بعده الى تحريك الاعضاء
والالات واما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاما
عقيبا بحيث يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المقصود
قديما زمانيا مستندا الى قصد قديم متقدم عليه بالذات
اي مستمر اي لا يعرض له العدم اصلا بل لا يجوز عروضه له
وانما فسره به لان القدم اي عدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يستلزم
استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتيج في اثباته منافاة

القدم العدم الى دليل والمقصود ذلك فسره بقوله بالمقصود
بشروط متعاقبة لا الى نهاية او في جانب الماضي فلا يلزم
قدمه بمعنى الاستمرار اذ يجوز ان ينتهي الشروط في المستقبل
فيطرأ عليه العدم لانتفاء الشرط لم يرد السؤال
بان الحدوث نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لان يكون
الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان
كذا نقل عنه اقول ايضا يلزم ان يكون الحركة الكون الثاني
وهو يخالف قولهم الحركة كونان في انين في مكانين وان
السؤال ان الحدوث وان لم يرد في اثبات حدوث الاعيان
لكن يرد في حصر الاكوان في الاربعة المذكورة وقيل يرد عليه
السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد المسبوقية بكون اخر
بلا واسطة ففيه ايضا اشكال لان في قولهم كونان
في انين اشكال ووجه الاشكال في هذا انه لا معنى للاولية والثانوية
على تقدير بقاء الاكوان بل يكون الحركة الكون في انين في
مكانين والسكون الكون في انين في مكان واحد ووجه الاشكال
في قولهم ما مر وانه على تقدير بطلان بقاء الاكوان لا معنى لتعدد
الكون في التعريفين يرد عليه ان ما حدث اه قيل
ان المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام
في التعريفين على المسامحة والتحقيق ما قدمناه فلا يرد ما ذكر
اقول ظاهر السوق وانه كان ما ذكره القائل لكن قول التفتازاني في شرح
تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلم حصول الجوهر في مكان بعد حصوله
في مكان آخر اعني انها عبارة عن مجموع الحصولين يقتضي العكس
وح لم يندفع الايراد واجيب عن الايراد بان اشتراك

ششيين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر
بأجزاء وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء
فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به
فلا امتياز بالذات يجري هذا فيما حدث في مكان ثم
انتقل الى آخر ثم انتقل الى ثالث حيث يلزم عدم امتياز الحركة
بالذات لاشتراكهما في الكون الثاني تأمل ولي ان الحركة
يرد عليه سؤال ان الحدوث على ما لا يخفى لان القدم ينافي
ولا جواز للشيء مع منافيه فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز
الزوال فلا يكون قديما فيكون حادثا مسبوقا بالعدم
مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا اما منافاة العدم السابق
فلان القدم عدم المسبوق بالعدم واما منافاة اللاحق فلما مر
والاستدلال بان المجردات كذا تقريره انه يمتنع
وجود عين مجرد اذ لو وجدت شاركه الباري تعالى في التجرد والتالي
باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فلانه لو شارك المجرد
في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تعالى
وهو باطل لان التركيب يستلزم الامكان لعلة الاحتياج وهو تعالى
واجب لذاته وتقرير الجواب انا لا نم بطلان التالي وقولهم
الاشتراك يستلزم التركيب ممنوع لا نم وانما يستلزم ان
لو كان المشترك امرا ذاتيا وههنا ليس كذلك ولو سلم وما به
الامتياز يجوز ان يكون التعين الذي هو امر عدمي كما هو مذهب
المتكلمين مما لا دليل عليه وتقريره ان وجود المجرد مما
لا دليل عليه وكل ما كان مما لا دليل عليه يجب نفيه فالمجردات
يجب نفيه قوله والثاني لان دليل الكبرى تقريره وان لم يجب

نفي ما لا دليل عليه لجاز ان لا حصول جبال شاهقة عندنا لانه
ما لا دليل عليه قوله في الجواب الدليل ملزوم آه هي معارضة
في المقدمة وهي الكبرى قوله على ان عدم الدليل في نفس الامر آه
كلام على الصغرى حاصله ان قولكم المجردات مما لا دليل عليه ان
اردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فمم وان اردتم عدمه عندكم
فمسلم ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوما عندكم
ويكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه
قوله وعدم الحصول آه جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم
انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حصول الجبال الشاهقة
من انتفاء دليل الحصول فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا
بانتفاء دليل الحصول اي حدوث ساير الاعراض
اي غير الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة
والسكون والسواد والبياض مثلا بناء على برهان التطبيق
فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه
والترتب كما هو عند الحكماء على ما سيجيء ان قلت
الصفة اي صفة الذات الواجب الوجود وكذا المجموع الذات
الواجب وصفته والا لكونا من جملة العالم ولهذا قال في
الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا
في الجائز المباين عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم
جائز الوجود الذي يباين عن الواجب وينفك عنه وما هو الا غير
صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب وصفته
لانهما لا ينفكان عنه لكن يرد منع على الشرطية المدلول
عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا اذ لو كان من جملة العالم لم يصلح

محدثاً له ومبدأ، والا لزم ان يكون محدثاً لنفسه ولما سواه. وتقرير
المنع ان يقال لا نم انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من
جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان
من جملة مطلق العالم اي الذي ثبت وجوده وحدوثه والذي
لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده
وحدوثه فيصلح محدثاً لذلك العالم قيل عليه هذا مبني على وجود
ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على
نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرنا في اصل المدعى وهو اثبات
الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فيثبت
الواجب وحمل المحدث جواب سؤال تقديره ان يقال
المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو موجد العالم المحدث بالذات
فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه محدث
بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثاً
بالذات على زعم الخصم اي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح
محدثاً له لا بد منه كلام الشارح حيث قال في جواب البحث
الاول المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
اذ لا يكون خارجاً حينئذ اذا كان مبدأ او مدلولاً من العالم الذي هو
العلامة والدال فيلزم التناقض على تقدير كونه من
جملة العالم وهو ان يكون مبدأ العالم وان لا يكون مبدأه فيه
انه مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم مبدأ مدلوله لا نفسه
على التعيين ودلالة الدال على مبدئية شيء ما له وليس ذلك
دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفيه مفيداً في هذا الموضع
والاول طريقة الحدوث فان قلت لا معنى لجواز الوجود

الى الامكان فيكون الاول طريقة الامكان ايضاً قلت
معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
واذا كان من جملة العالم يكون حادثاً لما مر من ان العالم
حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثاً لم يصلح محدثاً للعالم
ومبدأ له والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر
اقامة دليل ينتج بطلانه فيه نظر لان ابطال
التسلسل اقامة دليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين
نقول انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل مبني على
المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطاله كما في بعض
النسخ بمجرد خروج العلة عن السلسلة اذ لا
موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجاً
عن سلسلة الممكنات يكون واجباً ولا
يلزم اي وان لم يكن ذلك البعض طرفاً للسلسلة بل
كان في اثنائها فظهر ان مراد المصنف بالعكس
اي ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب لا بالعكس
وانت خبير بانه لو كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك
انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع لزوم
التسلسل الى ما لا يتناهى او مع امكانه فلا يرد عليه ما
ذكره المحشي وان كان مراده ان ابطال التسلسل من مقدمات
هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي وهما باطلان لاستلزامه
كون الشيء علة لنفسه ولعلته وهو علة
البعض اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض
يعم جانبي العلل والمعلولات يعني اذا تسلسلت العلل

دون آخر ولهذا جوزوا لا تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي

متصاعدة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى
غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك
المعلول الذي هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت
المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة
معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين
هو بعد تلك العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه
كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه ويصح ان يقال واعتبرنا
جملة اخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو
اول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشرح بل حمله
على الاول خروج عن السوق المجتمعة في الوجود
او المتعاقبة فيه بل يكفي انطباق الاجزاء يعني
ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتوقف افرادها ازلا
وابدا كما هو مذهبهم توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية
مترتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضرهم تغاير
جملة اخرى لآحاد تلك السلسلة لان التوقف كاف
في حصول الانطباق اذ كل جملة او علة متكفية
اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعا او وضعا شرط في
جريان التطبيق على ما يشير اليه اخذ المجموعة قيد الترتب
في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يقع
احاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من الاخرى
اذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ انطباق
الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا
من ان يلاحظ العقل كل احد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر

على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان
متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرهما
بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم
التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء او بين
الاعداد والحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق
طرفيهما اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء من احدهما
على جزء من الاخر على الترتيب ولا يكفي ذلك في الحصى بل
لا بد من افراز كل بازاء مقابله قال بعض المحققين بعد
ما ذكروه واقول لقائل ان يقول لا نحتاج الى ان يتوقف التطبيق
على ملاحظة الآحاد مفصلا ويكفي الملاحظة مجملا وعلى الاول
لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني تجري في غير
المرتبة ايضا فانا نعلم انه لا بد من ان يكون في الجملة الزائدة
ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم
الانقطاع وعلى الثاني التساوي قال وجه التفصي عنه ان نختار
الثاني وانه يمكن في غير المرتبة ان يختار الاول ويمنع لزوم
التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوسط واما في المرتبة
فاذا طبق الطرف على الطرف فالزيادة في جانب التناهي
لا انطباق ولا في الاوسط لاتساق الآحاد فلو لم يكن في جانب
الآخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا شك
في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق
تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع
فلما لم يكن في غير المرتبة اتساق وانتظام لم يمكن التطبيق
بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الاخرى فيلزم الانقطاع

واذا عرفت مرطبية النسب فلا يرد ان معلومات الله تعالى غير متناهية وان
هذا ليس بمتوجه على ما لا يخفى على المتامل فان الذهن لا يقدر
يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لها في الخارج بل في
الذهن ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري
فيه التطبيق فينقطع في حد ما البتة لكن يشكل
بالنسبة الى علم الله تعالى اجيب عنه بان مراتب العدد الغير
المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور
الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكر
واما بالنسبة الى العلم المحيط فلا يستحيل انه يصلح الوحدة
في صفة الوجوب لما عرفت ان قوله والمحدث للعالم
هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب
الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب
بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين
في الواقع ونفس الامر لان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك
في الالوهية وخواصها والمراد من الالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد
وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وتجوا فيها
مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم
الزماني مع القيام بنفسه وهذا التوهم مع دفعه آت
هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشان والله واحد جملة من المبتدا
والخبر خبره وفي الكشاف وعن ابن عباس رضي الله عنهما قالت
قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي
سألتموني وصفه هو الله تعالى واحد بدل من قوله الله او خبر مبتدا
محذوف اي هو واحد وعلى هذا التقدير لا يأتيانه وهو ظ

فلا يرد احتمال ان يكون حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب
والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع على وجه الصنع والقدرة
كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد التعطل وكذا
الايجاب نقصان نقل عنه عفا الله وكذا النقصان القدرة وهو ظ
يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو
لم يكن الواجب صانعا كامل القدرة يلزم اما التعطل واما الايجاب
واما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافي الوجوب لكن يرد
على هذا حاصله انا لا نم ان الايجاب نقص كيف وهذا الواجب
موجب في صفاته تعالى مع انه منزه عن النقصان
والفرق بين ايجابه فيه ان صفات الواجب كمالات له
بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون
نقصانا بخلاف ايجاب غير الكمال فالفرق واضح
ولا يكون الموجب واجبا نقل عنه ولا يكون المعطل وناقص
القدرة ايضا واجبا الاول النقض والثاني الحل اراد
بالنقض النقض الاجمالي وبالحل النقض التفصيلي لان حاصل
الاول ان دليلكم بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في
هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم
العجز او تخلفه على تقدير عدم حصول مراد احدهما وهي مقدمة
معينة من مقدمات الدليل المذكور وهو لا يمكن في
صورة النقض لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا معا
قيل في جواب النقض ما ذكرتم امر ممتنع فامتناعه من قبل ذاته
فالعجز لا ينافي الالوهية وتقريب هذا ما يقال من انه تعالى
اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه وتجاب بان عدم
اذا اوجد

القدرة بناء على تنفيذها ليس بحجر الخلاف ما ذا سد الغرض لو
تنفيذها ولا يتم الكل الا بما قبله اثبات اللزوم الملزم
بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جوابه ان كونه مثلا ام ممكن نظرا
الى ما جاز انتسابه من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا
في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها اي
لا تدافع بين تعلقيهما اي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة
التخصيص الواحد للضدية على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما او نوقض
بنفي تضادهما يوجب امكانهما في نفسهما ولم يرد بالتضاد
معناه الاصطلاحي فيكون الارادتين وجوديتان لا يتوقف
تعقل احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع
كانا متضادين البتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر انواع
المتقابلين وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد
كان المثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا
وليس كذلك ولو على المحسن عدم كون المراد الاصطلاحي لكان احسن
على ما لا يخفى اذ يمنعه الاحتياج اي يلزم العجز الاحتياج في فعله
وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه لجواز ان يوجد باحدهما
ابتداء يدل على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم آه راجع الى امكان
التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع اي عدم تعدد الصانع
لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يريد احدهما وكذا الجواز ان يكون
كل منهما مستقلا في القدرة لكن اراد احدهما وجوده فيوجد ولم يرد
الآخر وجوده ولا عدمه عند الاستاذ اعلم ان فعل العبد واقع
عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها
وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلق جميعا باصل الفعل

وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة
العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء يخلق الله تعالى في العبد كذا
في شرح المقاصد فهي حجة اقناعية والملازمة عادية لما
ان فيها من الاحتمالات فيلزم انعدام الكل والبعض عند
عدمه اه فيه انه يجوز ان لا يعدم كونه احدهما صانعا فلا يلزم انعدام
الكل والبعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان
فانتفاء اللازم ممنوع لانه جزء علته اه اي لان الاحد الذي عدم
كونه صانعا جزء علته ان كان التأثير على سبيل الاجتماع وعلة تامة
ان كان على سبيل التوزيع فيعدم العالم كلا على التقدير الاول
اذ لم يتم العلة او بعضا على التقدير الثاني اذ لم يوجد علة البعض
التامة او بعضا على التقدير الثاني اذ لم يوجد علة البعض التامة
لو اريد باللازم اه نقل عنه رحمه الله تعالى يعني يمكن ان يراد باللازم
ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد
كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد
المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع
ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الآية
على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فتأمل فيلزم ان يكون كلامه
يعني ان الآية ح تفيد تقرر انتفائين عند السامع وتفيدهما
بالزمان الماضي وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود
بالاستدلال العلم بالانتفاء والاول بحسب جميع الازمنة من
الانتفاء الثاني المتقرر عند السامع والآية لا تفيده
لان الحدوث لا يكون الها يعني ان اللازم على هذا التقدير ان يكون
التعدد منتفيا في الماضي فلو ثبت في الآتي يكون ما جارية

التعدد وحادثا البتة والحادث لا يكون الها فيتم المقصود وجوبا
تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء
الثاني   ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة يحتمل ان يكون لكل
منهما او لاحدهما معنيين احدهما مشترك بينهما والاخر ان
متغايران فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين
خلافه ليس على ما ينبغي   يرد على ما نقل عنه لكن لا يرد على
باطنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته انه لا يحتاج الى الغير في وجوده
اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات واجبة
لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الواجب ما يكون ذاته
كافية في وجوده ولا شك ان الصفات انفسها غير كافية في
وجودها فيكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه ايضا تامل
والصفة ليست كذلك اي ليست قديمة بالذات وهذا
الكلام للسكات والتبكيت تامل   عدم الزيادة بحسب
الوجود الخارجي بمعنى ان لا يكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجود
آخر في الخارج اهـ ونقل عنه في الحاشية هذا هو المراد بالنفسية
لكن لم يجوزوا ان يقيد المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده وفيه شيء   يعني ان تصوره اه يعني انه لما علم
مما سبق ان الواجب هو الذي احدث العالم الذي هو جميع
ما سواه تعالى فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه تعالى
بهذا النمط علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبديهة
يحتمل ان يجد نه بالوسط المختار يعني لم لا يجوز ان يكون
الواجب لذاته يقتضي على سبيل الايجاب موجودا قديما
مختارا وذلك المختار هو الذي اوجد العالم وايجاب الواجب

ذلك

ذلك المختار بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة
لان ذلك الوسط متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم
الورود   ولا يخفى اه يعني ان تصور الواجب بالعنوان
المذكور انما يستفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب
ولم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الواجب حادث بل
انما ثبت حدوث الاعراض والاعيان الثابتة وجودها فلم يعلم
انه يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا
مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا مختارا يكون هو الذي اوجد
العالم الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار
يدخل في بداهة الحكم يعني لهذا اعتبر فظهر وجه ارتباط قوله والا
فيمكن ان يستدل به تامل   لكن في دلالة الاحداث اه
اذ يجوز ان يصدر مثل هذا العالم من غير سمع وبصر او علمه بالمسموعات
والمبصرات كاف في تحقق ذلك النظام بل كونهما اما بالسمع
او بان يتلذذ بهما من النقايص وقيل المراد بهما ادراك المسموعات
والمبصرات فيكون من قبيل العلم   معنى زائد على
وجوده او معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله مبنيا
لما ذكرا ولا يتصور التحيز في الامر الاعتباري لا بذاته ولا بالتبعية
على ما لا يخفى كما ذكره المحشي وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه
ليس على ما ينبغي الا ان يجعل عطف تفسير بقول الشارح غير
مسطور في اوصافه تعالى اي غير شامل لها فلا يكون جامعا بخلاف
التفسير باختصاص الناعت بالمنعوت فانه شامل لجميع
افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك
يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له

بالموجودين فلا يبطل تمام المعنى بالمعنى وقد يدفع اي
عدم كون التفسير جامعا هذا رد اجمالي لدليلهم اي دليل
المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء
قائما به اه فبقاؤها ضروري ايضا قيل فيه بحث لشهادة
الحس بتوارد الاعراض وانقلابها مع بقاء الجسم بحاله فكيف
لا يكون عدم بقاء الجسم ابعد من عدم بقاء العرض وقيل ان لم يثبت
الحكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول
ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام
والاعراض فوجب القول ببقائهما والدليل على خلافه باطل لكونه
مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض
على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات
الوهمية بايل موهمين للنقص فالتوقف واجب كما
ذهب اليه الاشعري وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل
العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه
من الالفاظ بلا توقف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط
ان لا يكون اللفظ موهما ما لا يليق بذاته وليس شيء
لان الطبيب والاولى التمثيل بالجواد والسخي المترادفين مع ورود
الاذن باطلاق الجواد دون السخي لكن يعتبر في التجزي اه
يفهم من شرح المقاصد ان الابعاض من الاجزاء المقدارية فيكون
التبعض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزي باعتبار مطلق
الانقسام لغة لا باعتبار الانحلال لها معان اخر قال
الشيخ ابو منصور ان سألك سائل عن الله تعالى ما هو فقل ان اراد
بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير

وان

وان اردت بما نفعله في خلق المخلوقات ووضع كل شيء في
موضعه وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن المثال وفي شرح
المقاصد فلا يلزم التركيب اذ الجنس بهذا المعنى لا يستلزم
الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية
بسيطة قيل كونه المعتبر في المائية الجنسية اللغوية لا المنطقي
في حيز المنع الا ان يصحح النقل استدلاله نوع ان يعني ان
او التقسيم المحدود هذا مبني على وجود الحيز كما هو مذهب
بعض الحكماء قيل انما كان مبنيا عليه لان القدم والحدوث انما
يكونان في المشهور من صفات الموجود ولو اريد بالقديم ههنا
معنى الازلي فاستحالة ازلية المعدوم غير مسلم بل المعدومات
غير متناهية خلاف مذهب المتكلمين لانه الفراغ
المتوهم عندهم ويرد عليه اه قيل فوجه الضعف انما يلزم
النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات
الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نم انه نقص وفيه ان
الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لا محالة
بان يقال المراد بالعروج ولقد نظم الحكيم السنائي بعض
الابيات بالفارسية وهو قوله يد او قدرت وجه او بقاست
آمدنش حكمش ونزول عطاش اصبعينش نفاذ حكم وقدم فرنيش
جلال وقهر وخطاه يناقض قوله فلا يأتل قيل يعني قوله فلا
يأتل بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فحينئذ
يكون هذا التصريح مؤيدا لقوله لا يماثل فضلا عن ان يكون منافيا له
اي من حيث هي جزئيات اه من حيث كونها زمانية
فجحدها التغير لانه تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى

في ذاته وصفاته وأما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فيعقل
بوجه كلي لا يلحقه التغير فإنه تعالى يعلم جميع الحوادث اليومية و
أزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب
تغير تلك الأزمنة بل يعلمها علماً ثابتاً أبد الدهر غير داخل تحت
الأزمنة مثلاً يعلم أن القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا
درجة فيعلم أنه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في أول
الحمل مثلاً وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس
في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها أزلاً
وأبداً وإنما التعلق بالأزمنة في علومنا والحاصل أن تعلق العلم بالشيء
الزماني المتغير لا يلزم أن يكون زمانياً ليلزم تغيره كذا في شرح
المقاصد هذا إنما يدل إلخ يعني أن المفهوم من هذه المشتقات
ليس إلا الإضافات أي النسب المسماة بالعالمية والقادرية
والحيية وغير ذلك وصدقها لا يقتضي إلا تحقق هذه الإضافات
وأما أن مباديها صفات حقيقية كما هو في حقنا أم ذاته تعالى
مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الإضافات
كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فهما ذكر لا دلالة على تعيين
شيء منهما وأما قوله فإنه صح بمنزلة قولنا أسود لا سواد له ففيه
أن المفهوم الظاهر من قولنا أسود الاتصاف بأمر حقيقي هو السواد
ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غاية أن ذلك الانكشاف
في حقنا صفة وكذا النصوص في صدور الأفعال المتقنة لا تفيد أن
أزيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات أن أراد
اقتضاء ثبوت إلخ فيه أن ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على ثبوته

في نفسه فكيف يريده فالترديد قبيح وحينئذ يندفع الاعتراض
بأن المراد هو الشق الثاني ولفظ حاصل أو هذه الأوصاف ليست من
الأمور الاعتبارية مثل الحدوث والإمكان بل من الأمور العينية
فكما أن اتصاف الأسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا
الحال في هذه الصفات كما أشار إليه بعد فلا يتم بذلك
غرضهم وهو إثبات أنها صفة موجودة زائدة على ذاته تعالى
يأبى عن ذلك قولهم بأن له عالمية لعل وجه الإباء أنهم
لو قالوا أنه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له كذلك
لأنها ليست صفة حقيقية أيضاً ولم يقولوا ذلك بل قالوا
عالم له عالمية وفيه أنه يجوز أن يقولوا الا عالمية له صفة حقيقية
وأن يكون المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته أن العلم
الموجود في الخارج عين ذاته وأما أن له علماً غير موجود في الخارج
فلا إباء له في هذه الأقوال لا ثبت أي لا حجة فإن
الثبت بمعنى الحجة كذا نقل عنه اتحاد المفهومين إلخ
أي مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلاً وأيضاً اللازم كون الذات
باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم
ومعبوداً للخلق ولا استحالة فيه واتحاد الذاتين هو اللازم
أراد بالذاتين ما صدق عليه المفهومات وهذا أحد معاني لفظ الذات
فإنه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يجيء بمعنى الحقيقة وقد يراد
معنى الماهية في شأنه تعالى احتراز عن شأننا
إذ ليست متغايرة ولهذا قالوا القدماء عبارة عن أشياء
متغايرة كل واحد منها قديم ولك أن تحمل نقل عنه
هذا الحمل موافق لما قاله بعض المتقدمين أن القديم أعم من الواجب

لعدم توقفه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فانهم
وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم ايضا لان لزوم الشيء
مع العلم به التزام كذا قيل والمراد ان الالتزام بشيء يلزمه شيء
آخر مع العلم باللزوم التزام اللازم فلذا قال في المواقف
يعني ان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بمفهوم المخالفة على انه
ان علم يكفر على ان قوله انه نقل عنه قال الامام الرازي فسر
المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون ان اقنوم
الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو
الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير ترتب الحكم
على المشتق يعني ان ترتب الحكم بالكفر على قالوا ان الله ثالث
ثلثة يدل على علية ماخذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلثة
فانه انحصرت العلة اي علة الكفر في الالتزام تعين ذلك
اي الالتزام منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر لكن لا يلائمه
قولهم نقل عنه انه قال اقول في جوابهم لم يجعلوا الذات نفس كل
من الصفات بل نفس مجموع الصفات لم يجعلوا كل واحد
منها نفس الاخرى فيحكم ان قولهم بالقدماء الثلثة ملائما ولا يلزم
على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحد
ولا انفصال في الواحد وايضا الكم عرض يقتضي القسمة لذاته
والوحدة تقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا
نصف مجموع حاشيته مثلا الاثنان احدى حاشيته
الواحد والاخرى الثلثة والمجموع اربعة والاثنان نصف الاربعة
وعلى هذا سائر الاعداد او على التغليب يعني اطلق اسم

مراتب العدد التي هي ما بعد الواحد على جميع اجزاء العدد التي منها الواحد
تغليبا للاكثر على الاقل يرد عليه وقيل اطلق الجزء عليها باعتبار تغليب الواحد
عليها حيث كان ادخل في المقصود على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن ان يقال
ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض هذا القدر كاف سند المنع
وقد يجاب حاصله ان القول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها
لكونه مخصوصا بالقديم وهو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة
بانفسها ولو سلم اي ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القدماء
مطلقا كفر بالاجماع بل القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم
الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوق بالعدم بقدم المشية
قد فرقوا بين المشية والارادة حيث جعلوا المشية صفة واحدة
ازلية تتناول ما شاء الله تعالى بها من حيث يحدث والارادة حادثة
متعددة بتعدد المراد وكذا في شرح المقاصد بالقدرة على التكلم قالوا
ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول
الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا
بالقدرة كذا في شرح المقاصد بحسب الوجود او بحسب الخبر
لما ورد النقض على التعريف بانه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما
لعدم صحة الانفكاك بينهما وجودا بناء على ان المتبادر من صحة الانفكاك
هي الصحة وجودا وان كان اعم في نفسه صرح بان المراد بالتعريف المعنى العام
لا صحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا ينتقض بالجسمين القديمين المفروضين
وقيل ان ترك التقييد باحد الشيئين منهما ليس تقييدا باحدهما بل هو اطلاق
وتعميم يؤدي ما تؤدي التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك

ويرد عليه تبادر قيد الوجود تأمل   لكن يرد الالهيات المفروضة ويرد
القديمات المجردات ايضا كالعقول والنفوس الناطقة على ما تقول به الفلاسفة
فانه قيل هي عندهم غير موجودة والنقض على التعريفات انما هو بالمحققات
دون المفروضات لكن الجسم القديم ايضا غير موجودة وقيل المراد بامكان
الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ما هو المتبادر ويدل عليه تعالى قوله فيما
سيأتي اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين
سندفع بانهما غير محققين ومادة النقض لا بد ان يكون من المحققات لا المفروضات
على ما مر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال في شرح المقاصد الغيران هما اللذان يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست
احديهما الاخرى   قد يتصف ادعى صحة قولهم ما في الدار غير زيد
ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز على ما في المواقف اذ الانفكاك في العدم او الحيز
في جانب العالم فقط غير النقض   او بجملة نقل عنه هذا اليه ذهب بعض
الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لا يقوم بالآخر الا انه قائم بمحله
ويجوز ان اه جواب سؤال هو ان يقال وعرضا ينتقض بالعرض مع المحل اذ لا يجوز
ان لا يكون العرض قائما بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق   على انه يرد عليه
التشخص او يعني ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله بالاتفاق وكذا الاعراض
اللازمة لا يجوز ان لا يكون قائمة بمحلها مع انها غير اتفاقا   ومراده
جواز الانفكاك اه حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفة اللازمة والقديمة
ممكن بالامكان الذاتي وان منع للزوم والقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب ان المراد
بجواز الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بان لا يمنع مانع اصلا حتى لو لم يجز
الانفكاك لمانع ما نعم لم يكونا غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي
فلا يكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين   اذ لا يتصور
مع اضافة المعلولية بلا استلزام تصور احد المتضايفين بدون الآخر

وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة   يرد عليه
ان مجرد التغاير بحسب المفهوم او قبل به الكسر كما ينبغي فان
جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا لها لما ان هذا القدر
كاف لو صح كما لا يخفى   الا ان يتمحل بتقدير ان يتكلف
بقال تحققه ان طلبه بحيلة وتكلف نقل عنه ان بتقدير ان يقال ويلزم
ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله الصادق
بتقدير لكن الاضافة يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة قدح
لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه
وينتقض ايضا باللازم وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم
مع الملزوم لان اللازم لا يتحقق بدون الملزوم مع تخلف المدلول
لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه النقض التفصيلي
بان يقال الملازمة ممنوعة مستندا بان الغيرية لو استلزمت تحقق احد
المتغايرين بدون الآخر لزم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم فان
غير الملزوم عند المعتزلة الا ان العبارة ظاهرة في النقض الاجمالي
على ما لا يخفى   فان للعلم تعلقات حاصله ان تعلق علمه تعالى
بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات الحادثة
وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد او ستعدم اي علمه توجد
كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقيدا بوقت
عدمه كذلك وهو لا يتقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجد
الآن او قبل وهذا حادث متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات
متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا
حقيقيا في ذاته تعالى بل يوجب اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات
ولا فساد فيه   يجعلها ممكن الوجود من الفاعل الممكن العدم منه

واما الامكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى
الذات فليس بالجعل بل ذاتي وموقوف عليه للجعل اذ لا قدرة
على غير الممكن فذكرها للتنبيه على الترادف قبل ولا يخفى
انه ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض اولى
صفتان غير العلم عند الاشاعرة قال في شرح المقاصد الا ان ذلك
ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري في الاحساس
من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات سببا
لذلك فلا تمام بان يحصل للمبصر مثلا حالة ادراكية تناسب
ابصارنا اياه وانكشاف آخر بان يحصل له حالة ادراكية
تناسب تعقلنا اياه ومن تمسك في عدم الاتحاد
بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها بل
على مذهب من لا يقول او نقل عنه هذا ايضا لا يصح على مذهب
من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الآخرين منهم كما
انه تساوي نسبة الارادة الى التعلقين التعلق
بالفعل والتعلق بالترك والتعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق
به في غيره يحتاج الى مخصص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح
فبتلك الارادة وان لم يتبادر بانه لم يحتج لتعلقها بالطرف الآخر
او في الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفي القدرة والاختيار
الارادة صفة من شانها او حاصلا انها تتعلق بالمراد
لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شانها
التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح وليس هذا من قبيل
وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في نفي الكلام

في وجود تلك الصفة فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما
بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل هو العلم
الانفعالي العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما نتصور امرا
مثل السرير فنوجده والانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي
كما يوجد امر مثل السماء والارض ثم نتصوره هو العلم بالمصلحة
وهو وان كان سابقا على الارادة في حقنا لكن يجوز ان يكون نفس
الارادة في حق الباري تعالى قوله على انه لا يتم في شانه تعالى
اذ لا يجوز ان يقال انه قد يخبر عما لا يعلمه قوله فليس ذلك عين
مدلول اللفظ لانه قال ليس متغاير غيرها قد تغاير بلا ريبة وايضا
ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية فلا يرد انه يقال الكلام النفسي
مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى قوله ثم ان الشاك في وقوع النسبة اه اشارة الى
مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد اشارة
الى مغايرته للعلم التصديقي قال الشارح انه قد يوهم بما لا يريده اه
لما كان مغايرة الكلام للارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي
في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها في الطلب النفسي
حتى توهم ان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه واطلبه ولا
اريده تناقض توضح في بيان المغايرة للانشاء الطلبي دون غيره
من الاخبار والانشاء الغير الطلبي لا طلب في هذه
الصورة وكذا في صورة اختبار السيد لعبده هل يطيعه ام لا فانه
يأمره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختبار ومن
كلامية تدافع لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى
لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع

ولا بد في التوفيق من التمحل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع
هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي اقول وايضا اللازم
مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر هيهنا توقفه على نفس الشرع تامل وقيامه يستلزم
قيام الكلام جواب ما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام
والكلام في الكلام لا التكلم وهو ليس نفس التكلم بل اثره كما ان
النقوش الخطية اثر الكتابة بايجاد الكلام قال في شرح المقاصد
ثم ان المختار عندهم هو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين
من انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق
برقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن
ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف
المنتظمة اقول يرد عليهم ان ما قرأه القاري ليس مخلوق الله تعالى
بناء على ان افعال العباد ليس مخلوق الله تعالى عندهم فلا يصح
تاويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتامل وهو عدول عن الظاهر
واللغة ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده وكونى
محل او للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى
لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم
نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان
موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي اهل الحق فقائلون
بحدوثه نقل عنه وهم يجوزون ان يكون الله تعالى محلا للحوادث
في شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات
والحروف مع توالها وترتب بعضها على بعض وكون الحرف
الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدمة عليه كانت ثابتة

في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من اصوات القاري
والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا على جهلهم
ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ايضا قديمان وعن بعضهم ان الجسم
الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى
وقد صار قديما بعد ما صار حادثا هذا هو مذهب بعض
الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وهو يرد على قوله واحد في
الازل فلا انقسام له حينئذ اذ الكلام الازلي مدلول اللفظ لزم
ان يكون متعددا بتعدد اللفظ ومن ثمة ذهب الجمهور الى
ازليات التعلقات كذا قيل ويعترض ما نقل عنه في
الحاشية هذا الاعتراض ليس مختص بمذهب الحدوث فلا وجه
للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده التهم
الا ان يراد تخصيص السؤال والجواب وجه يرد الاول
فلا شك في كونها سفها بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون
وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل فيه بل وانه
قطعي البطلان ضرورة خطاب الشرع يتلوه وسائر اوامره
ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه
باهل عصره وثبوت الحكم في من عداهم بطريق القياس بعيد فلا
فرق بين الامر الصريح والضمني يعني ان خطابه عليه السلام
على ضربين بالقصد والصراحة وبلغ بعين ضمني وتبعي والخطاب
للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها من باب وصف المدلول
بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض
الكتب وكتبته بيدي وجواب الشرح هو هذا والمجاز المشهور
اي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث

وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء
وهذا ما قرره الشارح بقوله وتحقيقه اه وقال بعضهم خص به اه
اعلم ان قول الشارح لكن لما كان بلا واسطة اه جواب عن سؤال وهو
انه اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير
اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد
المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الصوت المسموع فما وجه
اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى كذا قرر السؤال في
شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد اجيب عن هذا السؤال
بثلثة اوجه اخر ذكره في شرح المقاصد احدها وهو اختيار الامام
حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى
في الاخرة ذاته تعالى بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه من جميع الجهات
على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره المحشي رحمه الله وثالثها انه سمعه
من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان
سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت
تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني والكل خرق
للعادة وقال بعض الاكابر وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على
المذهب يقتضي ان يوجد صوت اخر غير متعارف ولا مكتسب
ثم انه لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عباراتهم
فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وانما عينه يكون بنفسه مسموعا
فتدبر انه النقل بهجر المعنى الاول ان النقل المعتبر في
المنقول والثاني المجاز ههنا نقل مع عدم هجر المعنى الاول اعلم
انه الشيخ رحمه الله قال في شرح المقاصد المشهور في كلام الاصحاب

انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة
الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له
اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي
عليه السلام واوجد معناه في باله ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا
المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان
ما يقرؤه كل احد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من
حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري
نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه
وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
بل منه تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى
اتحاد الماهية محل بحث فيصح نفيه عنه فيه انه اذا كان
النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى
حقيقة غايته انه يكون اطلاق لفظ كلام الله تعالى على الفرد بخصوصه
مجازا فاللازم انه يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعا لهذا
الفرد بخصوصه وفساده غير واضح يلزم ان يوصف
كلام الله تعالى ايضا بالحدوث لانه ما قرأناه كلام الله تعالى اعتبارا
على هذا التقدير وهو حادث حقيقة ولا مخلص عنه اه
نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع
والفرد بين الى حين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز
المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك

كما عرفت انتهى كلامه قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره ايضا يلزم ان
يوصف كلامه بالحدوث حقيقة فالمخلص اختيار الشق الاول
وما نقول انه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق
وانه كان يغايره باعتبار تعلق قرائته به اذ لا فرق
الا بترتب الاجزاء قيل فيه ان ذلك الذاهب معترف بعدم
الحروف مطلقا فانه حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية
بسيطة كسائر صفاته تعالى الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب
التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما اورده
بل الصفة الصفة الحقيقية القائمة بذاته كما اشير اليه
كما في سائر العبارات من الفعل والخلق والايجاد او من العلم
والارادة وغيرهما وقيل تفسير التكوين باخراج المعدوم على تقدير
حذف المضاف اى هو مبدا اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
فلا تكلف في الارادة فانه رد بما سيجى وهو ما ذكر في الوجه
الرابع يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لانه يقرر
الايراد هكذا لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر
على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض كالسواد
والبياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق اسم
المشتق مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض ونقول اذا اريد
لزوم الجواز الشرعي فممنوع لتوقفه على عدم الايهام بما لا يليق بكبريائه
تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فمسلم ولا
مانع عنه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض بل ايجادهما
وخلقهما فيلزم اطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه
ولا شبهة في صحته شرعا وعقلا فيه منع مشهور او منع

لزوم الشرع على تقدير حدوث التكوين بتكوين اخر غير وارد وقوله
لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين قلنا فحينئذ لا يكون
حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان
نختار ذلك الشق ونمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه
انما يلزم ذلك الاستغناء عن المحدث اذا كان الحدوث بدون
التكوين راسا واما اذا كان بالتكوين وانه كان عينه فلا يرد تدبر
اذ لا تعلق بوجود نفسه فيه انه اذا كان متعلق التكوين
وجوده يكون المكون هو الوجود فانه كان الوجود مكونا يكون
الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين
فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق
الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا
بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه
بذات الباري فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام
اراد ما عدا الدليل الثاني لان الحدوث ملحوظ في الادلة
المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي
والدليل الثاني انما يفيد الاتصاف الازلي بالتكوين ولا يفيد
وجوده وتحققه في الخارج ويخطر بالبال او قيل الذي يمتاز
به الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق
بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة والذي يمتاز به
بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول
الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة متغايرة
للسمع والبصر واثبات الذايد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل
عليه بل نقول هو موجود او قيل فيه هذا الكلام اعتراف

بان صفاته موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة
بل في العلم ايضا فليتامل فكيف لا يكون صفة اخرى نقل عنه
فعلم انه صفة غير القدرة والارادة واما انه موجود او لا فهو بحث
اخر مبني على طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه
موجود ايضا قدم ما يتعلق وجوده الاتب انه يقال
بدل قوله قدم ما اه قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فيفهم
وحاصله منع الملازمة انا لا نم انه لو كان التكوين قديما
لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين
قول بحدوث المكون اذ القديم ما لا يتعلق اه ان الترديد
قبيح ان استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته
قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله احد القسمين في هذا التقسيم
فلا يندفع بما يقال اه فيه انه يمكن ان يكون مراده ان
القائل بفعل الباري هو مبدا الاضافة لا اياها نفسها كما ان
مراد المعبر بالتكوين المبدا الالهي وقد مر ان التكوين هو المعنى
الذي يعبر عنه بالفعل والخلق اه فح يكون هذا الجواب هو جواب
المعبر بعينه فيندفع به ايضا وفي المكون موجودة في
الاضافة ايضا لان المكون في حال بقائه ينفك عن التكوين
الاضافي وان لم ينفك عنه في ابتدائه ولو سلم لم يكن
غير هذا انما يرد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون تتمة الجواب
بحمل الغير على المصطلح واما على تقدير ان يكون ردا على من قال
بكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لا غرض نفي الغيرية
بل انما يغرض اثبات العينية ولو سلم لكان غير الفاعل
ايضا قبل فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية بالمفعول وهذا انما يرد

على تقدير ان يكون ذلك القول تتمة الجواب ايضا واما على
التقدير الاخر فكونه ردا على القائل بعينية التكوين للمكون
وجه للتخصيص يعرف بالتامل واما السؤال الاول فيرد على التقديرين
وانما يندفع بالجواب المذكور بنفي كونه صفة حقيقية
فيجب لمصرح بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة
حقيقية الزاما وافحاما ما به الفعل اي مبداه
تنظير لا تمثيل بمعنى ان مبدا الفعل يغاير المفعول كما ان الفعل
يغايره مثل الضرب مع المضروب وقد عرفت انفا ما
نقل عنه فانه قوله وليس بشيء لان صحة الانفكاك اه جواب
صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات
اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة
حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات
والاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد وتفسير التكوين
بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبداها فيكون
هذا الكلام الزاميا ايضا وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في
وجوده معناه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا
ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على
ما مر ولا يكون ذلك التعلق لنفسه بل يتعلق بالصانع فلا يلزم
الاستغناء لكن فيه ما مر فتامل فالمعنى ادوم منه وابسق
لظهور ان الاسبقية انما يلاحظ في الاقدم اذا كان افعل من التقدم
بحذف الزوائد لا من القدم بالمعنى اللغوي لان الزيادة في الدوام
يجوز ان يكون فيما يستقبل فلا يستلزم الاسبقية مع ان في كونه
تعالى اسبق من العالم مناقشة لفظية تامل بانه يلاحظ

لزوم قدم العالم ايضا هذه الملاحظة انما يجب لدفع مناقشة لفظية
والا فلا حاجة اليه [illegible] وقادر عليه من غير صنع فيه انه تعالى لا يكون
قادرا عليه ح لان العالم ح يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع
والممتنع ليس بمقدور تأمل قوله ويرد عليه ايضا ما قيل هذا عطف على قوله
ان يكون المكون مكونا بنفسه ولا يخفى ان ترتبه على ما سبق انما هو
بملاحظته فالاولى ان يفرع عليه وعلى اللازم الثالث وهو ما اشار
اليه بقوله وان لا يكون الله تعالى مكونا اه بل هو حسن فتأمل واعلم
ان العينية يستلزم ايضا ان يكون المكونات قائمة بذاته تعالى
لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين
فالتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائما بذات
الله تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلا للحوادث
ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ
واتباعه صفة غير حقيقية والمكون امر حقيقي بالاتفاق [illegible]
وهذا الكلام تنبيه على كون الحكم بتغايره الانسب ان يقال هذا تنبيه
على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضروريا بل الاولى ان يقال
تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم قال الشارح ونسب
الى الراسخين من علماء الاصول اه ويمكن ان يكون التنبيهات
على المغايرة لكف القادرين عن اعتقاد العينية من ظاهر عبارة
الراسخين من علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة
استحالته اليهم قال الشارح اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا اه
ملخصه انه اذا اثر في شيء اوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل
في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار
عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر

كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوقات
بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلنا حقيقة او مجازا
مشهورا لا بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية
نعم ينافيه احتمال الواسطة تقريرها ان يقال نظام العالم ووجوده
على الوجه الاوفق الاصلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادرا
مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان
يكون المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب
قوله مصدر المبني للمفعول وكذا الاثبات في قوله وهو
اثبات الشيء كما هو حاسة البصر اي تحققه بالبصر كما هو قبل
وانما جعلت منه لان الخصم اجاز رؤية الممتنع عنها من جانب المرئي
فافهم قوله هذا هو الامكان الذهني ان شامل للممتنع ايضا
حاصل الامكان الذهني ان يجوز الذهن فرضه عند عدم المانع
منه كما قرر في تعريف الكلي وهذا يعم الممتنع ايضا [illegible] لان
الخصم قائل به قيل الظاهر انما يعرف ذلك عند تعقل ذاته تعالى لا على
وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار قوله ان اريد
الفرق برؤية البصر اه ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية
بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجودات ولا اختصاص لها بشيء
من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود وكذا قيل
قوله ان التحيز المطلق سواء كان بالذات كما في الجوهر
او بالتبعية كما في العرض اجيب بانا من ضرورية مدخلية
الوجود كما اشير اليه انفا فيه ان هذا القدر لا يثبت العلية
قوله وفيه نظر نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط
علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه انفا

لان الثابت صفة اثبات اه فيه انه ينافي ما سيجي من
ان المراد بالعلة متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها
لا يمنع الشرطية نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر
على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل
ما يخص الممكن ويتوقف امتناعها اه قيل اي ولم يثبت
شي منهما وفيه انهما وان لم يثبت لكنهما محتملان فلا يتم الدليل
فالوجه ما في الحاشية ويرد عليه ان حاصل اه اعلم ان مقصود
المعترض بقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات الاعتراض
على دليل كون الوجود هي العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمة التي
هي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة قولهم في تعليل هذه
المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلتين قلنا انما يمتنع ذلك
اذا كان المعلل واحدا بالشخص اما اذا كان واحدا بالنوع فقد يعلل
بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص فلا يستدعي
علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه باثبات المقدمة الممنوعة
وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبته
بل يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا انه لا بد منه
وبعد رؤيته برؤية واحدة يعني انا اذا رأينا زيدا مثلا فانا
نراه برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر
هي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نغفل عن ذلك
التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض
لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولو لم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني

خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية
المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها
واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية
هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري
سبحانه وتعالى فيصح رؤيته بل المرئي خصوصية الموجود
الا ان ادراكها اجمالي لا نتمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي
متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب
ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
من الاحوال الا ترى الى قولك كل شي فهو كذا افاد ان الاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر
فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بظواهر النقلية كذا في شرح المواقف بصحة الملموسية
تقريره ان الملموسية مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك
بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما
وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ملموسيته تعالى وهو ممتنع قال
في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف
ان ضعف هذا الدليل جلي واشتراكه ضروري اي
اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب تعالى فيسقط الوجه
الثاني والرابع بناء على ان الوجود عين الماهية واما الاتحاد والذي
ادعى الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود
ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى
كالسواد والجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشي
ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشي وذلك اعني الاتحاد

باعتبار ما صدق عليه لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة
بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه
بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان
ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى الاشتراك
بين الموجودات فيلزم منهما معا كون الاشياء متماثلة متفقة
الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف والتدقيق فيه اي
في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان لمعنى
ان معنى التعليق ان وقع وقع لا ان امكن فقيل وفيه ان التعليق
في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب
امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن في نفسه
وان كان ممتنعا بالغير يشدك اليه الكلام في الاستدلال الآخر
فتأمل مجاز عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم
الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال أرى بمعنى علم وارى بمعنى
علّم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي
الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين كذا في شرح
المواقف وفيه ان استعمال رأى بمعنى علم علما ضروريا وكذا استعمال
ارى بمعنى علّم تعليما بالضروري غير شايع نعم استعمالها في العلم
اليقيني والتعليم به شايع والفرق ظ بان النظر الموصول
قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية
كذا في الارشاد للامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية
وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالى سهوا وما قال
بان النظر بمعنى الرؤية توصله وصلها والا فليس في الآية وصل
الرؤية بالى غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر

المشاهد

المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولية
في شرح المواقف فلا اشكال اصلا في عدم كون سؤال
موسى عليه السلام لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السؤال عبثا
لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع والمراد نفي الاشكال
الذي اورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في
التفاسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين
ليلا يستغفروا عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية اقول
يشكل كلامهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول
الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة اي لا
اشكال اصلا لا في ما روي في التفاسير ولا في قول الشارح بعد
كونهم مرتدين والاستقرار حال التحرك ايضا
ممكن اه يمكن ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه بان
يجتمع الحركة والسكون فالمقول في الجواب هو الوجه ان المعتقد ان
واجبة بالنقل ان واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في
المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الحكم
ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت
واقوى شبههم من العقليات ان اقوى الشبهة
العقلية هذه وكذا معنى قوله ومن السمعيات ان اقوى الشبهة
السمعية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا ومن اقوى
الشبهة السمعية لان اقوى الشبهة مطلقا لا يكون الا واحدة
وكذا اقوى الشبهة السمعية لا يكون الا واحدة تدبر
وقياس الغائب ه فلعل رؤية الله تعالى يتوقف على شرط لم يحصل
الآن وهو ما خلقه الله تعالى في الابصار مما يقوي رؤية الله تعالى

وقد يستدل على عدم الاشتراط وحاصله قياس
الشاهد على الغائب وهو فاسد ايضا ولو جعل هذا الاستدلال
في مقابلة منكري الرؤية الزاما لهم لا تحقيقا لم يرد النظر المذكور
في الشرح تامل وسائر الشروط موجودة لم يوجد هذا
في بعض النسخ قيل ان كلام شرح المقاصد على ان الصواب نسخة
حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفي للرؤية في حق
الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة
وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة او القرب او البعد
وحيلولة الحجاب الكثيف والشعاع لمن يحجب لضوء العين
انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض كيف
فقام اذ لا نم وجوب الرؤية عند تحقق ذلك الامر بل
والرؤية عندنا بخلق الله تعالى اه وقوله والا لجاز ان يكون
بحضرتنا اه فعنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بسفسطة
لانه ممكن كما ان الاصوات اه والحاصل ان عدم التمدح
بعدم الرؤية ليس لامتناعها والتمدح به ليس لامكانها بل امتناع
الشيء مطلقا لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتضي التمدح بنفي الشيء
على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك اه والحاصل
انه فرق بين الخلق والكسب اه قيل وللمعتزلة ان يمنعوا
الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم اه وبه يندفع
اندفاع الاول ثابت في الثاني والثاني بالاول بل يعلم مثل السرير اه
فيحمل على تقدير عدم الاستغراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة
الى النبي فلا يتم المقصود ان كل فعل من افعال العباد الاختيارية
مخلوق لله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه

مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو
ذلك مما يسمى بالحاصل بالمصدر اعني ما ثبت بعد من
الحركات اه كون الحركات والسكنات متعلق الايجاد والقطع
في صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من اسباب
الايجاد في صورة خلق العبد افعاله لو فرض
ولذهول عن هذه النكتة اي عدم الفرق بين المصدر والحاصل
قد يتوهم اه والمتوهم جمهور منهم الامام على ما صرح به في شرح المقاصد
يكون من المشركين لانه الحقيقة مناط الاستحقاق
العبادة فلو كان العبد خالقا يلزم ان يكون مستحقا لها فالقائل
يكون من المشركين لعبادة ربه احدا ويمنعون كون الخلق
ههنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعيا وهي
ان التكليف به اه لانه لو كان الكل بخلق الله تعالى يقبح تكليفه لانه
يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات والتلازم باطل لان العقلاء
اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح تامل عقيب مساس
النار فكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب
مسيس النار ولم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا
لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب
افعال اخر ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات
المرتبة على اسبابها من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال كذا في شرح
المواقف وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام
وذكر في الاعتماد شرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر بذلك ويذكر ويراد به
الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام

قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات ان خلقهن مع احكام
فهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني ويكون نسبته
الى الحكم كنسبة المشية الى الارادة ويرد على الاول ان بعض افعال
العباد يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى
وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى اه فهذا معنى رابع للقضاء
وقال الاصفهاني القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام
والتبيين فهذا معنى سادس له لا من حيث ذاته ولا
من ساير الحيثيات مثل كونه صفة للعبد وقائما به يعني ان
اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحيثية وهو ليس بكفر بل
الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته او من ساير
الحيثيات وهو ليس بلازم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب
الذي ذكره الشارح بعبارته والحاصل ان حاصل هذا الجواب اعني
انه ان انكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية
اي بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفا به لا بالنظر الى كون الله
فاعلا له وموجدا اياه وقال الشريف في شرحه يعني ان للكفر
نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى
الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة
الثانية دون الاولى والرضاء بعكس ان الرضاء به انما هو باعتبار
النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه
ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره من فاعله

وجوب

وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة شيء آخر اذ لو صح ذلك
لوجب الرضاء بموت الانبياء عم وهو باطل اجماعا انتهى
وهذا هو ما ذكره المحشي فالاغبار انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر
كفرا النظر بالمحلية بل اثبته بالنظر الى الذات ايضا تأمل تعرف
وحكي عن عمرو والظاهر انه مقصود المجوسي السخرية به لا انه
قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمني احد
مثل ما الزمني مجوسي تأمل وهو مذهب اهل السنة
اي فيلزم على هذا المذهب ايضا نوع نقص ومغلوبية في حق
الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة الغير المجبرة
وهو ايمان الكافر وهو كلام خال عن التحصيل اي كلام
ليس له محصل ويجوز ان يقرأ باضافة الكلام الى الخال اي كلام
شخص خال عنه تأمل فانه اراه تعليل لكون الرضاء
عندنا غير ما عندهم وهي الارادة مع ترك الاغراض او نفس
ذلك الترك تأمل وقد لا يجامع فيتخلف المرضي عن
الرضاء ولا يكون نقصا ومغلوبية في حق الراضي
نقص عندنا في حقه تعالى يعني خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان الله
تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة اه او بلا تأثير القدرة
بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى
او بالايجاب بان يوجد الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة
توجب الفعل على ان تؤثرا في اصل الفعل ان اراد ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى
صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره
البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة

كان وجه التأمل انه على التفسير الاول للرضاء يلزم امتناع تخلف المرضي عن الرضاء
واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة جزء منه وتخلف المراد عن الارادة
ممتنع واما بطلان اللازم فغني عن البيان

بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد
مثل كونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا او
ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة
على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره
مر ذكره وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له
فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما كما لا يسئل عن لمية الاحراق
عقيب مساس النار قيل فيه ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق
الثواب والعقاب لا انفسهما فافهم ولا يرد هذا على
الاشعري بانه يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يصح
التكليف به لجواز ان يكون داعيا او لجواز ان يكون
التكليف داعيا لاختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقيبه
عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل
طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المواقف
قوله هذا بيان الجبر اه المقصود منه دفع توهم التكرار قوله
وانت خبير بان الاعدام اه اجيب بان كون اثر الارادة حادثا
البتة ممنوع ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل
ابقاء الشيء على العدم فافهم ولذا ورد في الحديث
المرفوع وهو ما اضيف الى النبي خاصة من قول او فعل او تقرير
قوله وما لم يشأ لم يكن فانه اسند عدم الكون الى عدم المشية
لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله لم يتوجه السؤال بتعميم
الارادة عليهم واما السؤال بتعميم العلم فمتوجه عليهم ايضا قوله
وقد يمنع هذه المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود
الفعل باختياره يجب وان تعلق لعدمه به يمتنع وهذا المنع

يرد ايضا على ما تقدم من ان العلم والارادة اما ان يتعلق بوجود
الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله ايضا اشارة اليه
تأمل تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في
هذه المطابقة المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما
كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا
ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا
مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس
فلا مدخل للعلم اه والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا باختياره
لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما وكذلك الارادة اي
لا مدخل لها في وجوب الفعل كالعلم قولهم والا لجاز انقلاب العلم
جهلا وتخلف المراد عن ارادته فغاية هذا اثبات الايجاب بل
الاستلزام والفرق ظ وهو جبر متوسط والحاصل ان الله تعالى
خلق العبد مختارا في افعاله لكن لما اراد الله تعالى ان يفعل العبد
باختياره فعلا كذا لم يمكنه ان لا يفعله فمآل بالآخرة الى الجبر
الا ان الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون
للعبد مدخل في فعله بوجه ما اي تأثير فيكون الاختيار
اي اختيار العبد من الله تعالى وبايجاده لا يستلزم الجبر لو جبيه
النقض بالعلم ظ وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيكون
واجبا او ممتنعا والا لجاز الانقلاب وهذا ينافي الاختيار
فيبنى على ازلية تعلقاتها ايضا اذ لو كان تعلقها حادثا لكان
الفعل ايضا حادثا والحدوث ينافي الوجوب والامتناع تأمل
قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اي ليتحقق
الوجوب والامتناع المنافيان للاختيار وفيه ان الارادة

تابعة للعلم بمعنى انها مطابقة له والاصل في المطابقة العلم فلا
بد من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق
وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل
بخلاف ارادة العبد لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة
القديمتين وهو تعلق الارادة بمعنى انه جعل القدرة
متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة
العبد بالفعل يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل
اي كائنة بحيث لو كان لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل
فلا يلزم ان لا يكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق
على ما عرف في ارادة الله تعالى من انها تتعلق بالمراد لذاتها
من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة من شانها التخصيص والترجيح
ولو للمساوي بل للمرجوح عند تعلق الموت فالرمي وان كان
باعتبار الذات متقدما على الموت لكن باعتبار وصف كونه قتلا
ليس متقدما على الموت فجاز ان يكون القصد ههنا كذلك اي يكون
متقدما على القدرة بالذات ومتأخرا عنها باعتبار وصف كونه صرف
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين عما ذكره لكن الظاهر ان القصد
الذي يحدث عنده القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة
بالذات تدبر والا فالقدرة مع الفعل فهما يكون معه
بطريق الاولى فح لا شركة اه لانه لا انفراد لكل من القدرتين
فيما هو له بل كلتاهما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الاتجه
لانه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثرة في شيء لا تاثير للاخرى فيه
لان كلا من المؤثرين منفرد الى اخر القول ح فعله ان الشركة
حاصلة في مذهب الاستاد ومع انه ليس باقبح شركة من مذهب المعتزلة

تأمل ولا يجري الواو للحال شرط عادي اي يتوقف
عليها تاثير القدرة عادة والا فلا وجه للاستطاعة اه
اي عند الاشاعرة قبل الفعل وفيه انه قد عرف انفا ان الاستطاعة
عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادي له وعلى التقديرين
يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه ان المراد بقوله لا وجه للاستطاعة
انه لا تاثير لها فيه كما ستعرف في توجيه قوله فيه نظر لكن
استدلالهم على ما قالوا انما يتم اذا بدل على ان الاستطاعة لا بد
ان يكون قبل الفعل وح لا اشكال اي حين اذا كانت القدرة
الحادثة من شانها التاثير فلا اشكال اصلا فلا يحتاج الى تعميم
التاثير الى الكسب والا فليس جعل اه وانهم لم يمنعوا قيام
المعنى بالمعنى بل جاز ان يقوما بالمحل دون قيام احدهما بالاخر فليس
جعل احدهما صفة للاخر اولى من العكس لخصوصية اه بل اللائق
لذلك ههنا اولا يعني لكون مثل السواد تابعا للبقاء بل يجب ان
يكون البقاء تابعا بمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة في
المقدمتين الاوليين لظهورها وقد ذكر في المطولات
الاستطاعة صفة المكلف اه يعني ان معنى الاستطاعة صفة
للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الحج على
المؤمن المستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له
بل صفة للاسباب فكيف تكون من معناها حتى يصح تفسيرها بها
وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا لم كانه قيل اذا كان
المراد سلامة اسبابه والاته تكون وصفا اضافيا للمكلف
والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف
يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا

تأمل

للمكلف وفي اسنده الى قوله واللام بفتح نفسرها بسلامة اسبا
به معاصرة على المطوق فتامل والاقرب ما افاده بعض
الافاضل اذ حاصله انك وقد قيل بانه القوم و آخر فسروا الاستطاعة بسلامة
الاسباب والالات لكنهم تسامحوا في ذلك اذ ليس مقصودهم
معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه
بحيث سلمت اسبابه وآلاته واعتمدوا في ذلك على ظهور
ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست
صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفته ثم ا
ودلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته
واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام في كل وصف الشيء بحال
متعلقه كما في قولك زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث
يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض
الافاضل تحرير المقام اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي
المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم وهو امام الحرمين
والامام الرازي على ما سيجيء تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته
كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد
ما يمتنع في نفسه اي لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق
واعدام القديم ولا يمكن من العبد عادة سواء امتنع منه
لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة
كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا
ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون
من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء
لكن يتعلق بعدمه علمه تعالى وارادته اي فامتنع بذلك تعلق

القدرة الحادثة به فكان محالا لا يطاق والاول لا يجوز
ولا يقع تكليفه بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به بحيث يستحق
العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل
بالاتفاق اي باتفاق من المحققين من اصحابنا على
ما سبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بنا
على انه يستدعي تصور المكلف به وقوعا والممتنع هل يتصور وقوعا
فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره
انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر
هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض
او على سبيل النفي بانه يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم
هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفا والثاني لا يقع
بالاتفاق بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة يعني هذا هو الذي
وقع النزاع في جواز التكليف به والثالث يجوز ويقع
بالاتفاق فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه
يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا
فهذا توجيه يعني ان قولك التكليف بما تعلق علمه تعالى
وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند
الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق وممتنع
في نفسه كجمع الضدين او لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة
كخلق الاجسام مثلا واقع عنده ولك ان تأخذهما
اي الامكان المثبت والمنفي على الاطلاق بدون التقييد
بقولك في نفسه لانه اي اخذهما على الاطلاق لا يستلزم

الشمول اى شمول غير المقيد اما الممتنع فلان الممكن لا يشمل الممتنع
واما الممكن المتعلق بعدمه علم الله تعالى او ارادته فلانه ذكر عدم النزاع
فى وقوع التكليف به بقوله فلا نزاع اه ولانه لا يعد محالا لكونه ممكن
نظرا الى امكانه من العبد فى نفسه وفيه ما لا يخفى على من تامل ادنى
تامل فى سوق الشرح والى الشبهة   وقد يقال ان ابا لهب اه
فى شرح المقاصد قال امام الحرمين فى شرح الارشاد فان قيل ما جوزتموه
عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك
واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدقه وقال الامام
الرازى فى المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول
العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل
ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضى المطابقة
وذلك بحصول عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة تمسك
من جوز تكليف المحال حتى الممتنع بذاته وان من المجوزين الامام
وينقل عن الامام الرازى انه قال من كون كل من الوجهين قطعيا
قطعيا يقينيا علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الاية تاويلات سواء
عرفناها او لم نعرفها وح لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل
واذعان ما وجد من نفسه خلافه اى اذعانه بشئ وجد
من نفسه ذلك الشئ خلاف ذلك لا اذعان مستحيل
يجوز انه لا يخلق الله تعالى العلم بالاذعان وح لا يجد من نفسه
خلافه اذ وجدان مخالفة الشئ للشئ الذى هو العلم بها يتوقف
على العلم بالمتخالفين وح لا يكون ممتنعا فى نفسه   اذ الايمان
هو التصديق اجمالا وفيه انه ح يكون معنى الامر بالايمان امنوا
فيما علم اجمالا اجمالا وفيما علم تفصيلا تفصيلا فيكون ابو لهب

مكلف بالتصديق بالمستحيل واقع   فيكون من المرتبة
الوسطى لانه قبل المكلف به تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه
مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن
واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفقة على
وقوعها الا من الاولى والوسطى فن الكلام فيمن وصل اليه
الخبر وكلف التصديق به على التعيين كذا فى شرح المقاصد لكن
ان تم ما ذكره المحشى بقوله والذى يحسم مادة الاشكال اه يرد عليه
تامل   بناء على القبح العقلى كما فى الشاهد فان من كلف
الاعمى نقط المصحف والزمن المشى الى اقصى البلاد وعبده الطيران
الى السماء عد سفيها وقبح ذلك فى بداهة العقل وكان كلام الجماد
الذى لا شك فى كونه سفها   لو صح هذا التقرير اه نقض
اجمالى بالتخلف وما فى الشرح نقض تفصيلى   مع انا نعلم
بالضرورة اه لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر لا يثبتها كلية
لانه لا يعم استحالة ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد
من النظر مثلا ضم اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها
الشارح لظهورها   عدم التمكن قبل وجود مباشرة السبب
ثم كيف لا فانه يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها
بواسطة السبب اى بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها
من غير قطع بامتداده او على تقدير عدم القتل لا قطع
بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة وزعم ابو الهذيل
انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت وتمسك بانه
لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل الذى قدره الله تعالى مغيرا لامر
علمه الله تعالى وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم

مكلف

الله تعالى بانه لا يقبل وح لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد
وحاصل النزاع جواب سؤال تقديره انه لو كان اذا كان
الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا
باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد
لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا
على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد
باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا تخلص عنه ولا تقدم
ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول
مثل ذلك ام المعلوم انه هكذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد
عطف على الجملة الشرطية وقال بعض المحققين والذي
يجيء على الخاطر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون
عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك
على انه عند مجيء الاجل اي اخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى
في الازل انه يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم عليه بالموت
بان قصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه به ايضا والى
ان الثاني ممكن عقلا وذلك لانه خلاف ما قدره الله تعالى
وعلمه وح والجمع بينهما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة الى
حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى
وليست التوبة للذين يعملون السيئات الاية يبطل حيوته
باجل القتل لما قال يبطل حيوته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول
عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا
فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل

حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذي هو بايجاد
الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وهو مشهور في
العرف قال الشريف قدس سره في شرح المواقف انه ليس تحديدا
للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال ويجوز ان
ياكل الشخص رزق غيره بان يكون ماكول رزقا معدا بالانتفاع
من غير جهة الاكل ومنتفع به اخر بالاكل ولا يوافقه قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون في عدم الموافقة بحث يعرف بالتامل اليسير
وانما يتجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يربى به الحيوانات من
الاغذية والاشربة لا غير لكونه بصدده يعني ان اطلاق
الرزق على المنفق مجاز ومعناه ومما كان بصدد رزقهم ينفقون
ولا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يتصور انه لا ياكل
انسان رزقه او ياكل غيره رزقه بملاحظة الحيثية اي
في قوله ياكله المالك اي ياكله من حيث انه مجعول ملكه بمعنى
الاذن في التصرف الشرعي او من حيث انه مالك بهذا المعنى
ووجه الاندفاع ان اكل المسلم اياهما مع حرمتهما ليس من حيث
كونه ماذونا في التصرف الشرعي لكن يرد النقض بمثل التراب المملوك
من الاملاك التي اكله حرام تامل يقتضي انه يكون كل
دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك والتملك
قولهم مالا يمنع عن الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما فيه الملك
او بالمنتفع ذا العقل يرد ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه للتخصيص
بالاول ثم وان لا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب
لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف وكذا قال بدله
وذلك لا يكون حراما لم يرد السؤال الثاني تامل

حال فيه

ان من اكل اه فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع من الانتفاع بمثل الحيوة
والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا الا انه اعرض عنه
بسوء اختياره فلا يرد هذا على التعريف الثاني واما على الاول
فلازم وقوله على انه منقوض بمن مات ولم ياكل اه هذا
النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون تمكن اكل الحرام طول عمره
غير مرزوق لله تعالى اصلا نظرا لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها الاية على ما فعله رحمه الله في شرح المقاصد اذ يلزم التخلف
لان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق
او اثبت بكونه خلاف الاجماع لانه قبل ظهور المعتزلة على ما في
المواقف فلا يرد فيه نا لا نم ان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما
ليس مرزوق لما مر انفا فلا يرد النقض على التقدير الاول ايضا
والله تعالى اعلم قوله اعلم ان محل النزاع على ما في شرح
الايات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال
مثل قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من
يضل كثيرا ويهدي به كثيرا الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق
الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق
وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى
والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى
على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة بالارشاد في

الاخوة

الاخوة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب
او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا واما ان الهدى
قد يكون لازما بمعنى الاهتداء او وجدان طريق يوصل الى المط
ويقابله الضلال او فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى
الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه
وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما ثمود
فهديناهم الاية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار
سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة
ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن
يضل اعمالهم ومنه اذا ضللنا في الارض اي اهلكنا وقد يسند مجازا
الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى
حكاية رب انهن اضللن كثيرا فليتفتش فيه كثير نزاع
وفي التقييد اشارة الى ان المعنى يضل من يشا الضلالة ويهدي
من يشا هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون
المعنى يبين طريق الحق لمن يشا بيان طريق الحق وكذا لو كان
الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى
يجده ضالا من يشا انه يجده ضالا او يسمي ضالا من يشا انه يسميه
ضالا ولا شك ان الهداية ح ايضا يكون عاما والاضلال يصح
تعليقه بالمشية فتدبر وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال
للهداية مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من الاستعمال
وجود المقابلة بينهما وكذا قوله تعالى واما ثمود الخ فالمعنى
دعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشاد وبينا لهم المقاصد
وزجرناهم عن طرق الغواية فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء

اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم واما الايات
المختلف فيها فلا حاجة الى ترك الحقيقة وارتكاب المجاز فاطراد
بها معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء الناس مختلف
في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق
عام لجميع الائمة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود
الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها به ويجوز ان يقال في مقام
المدح اه يعني ان كونه مهديا يمدح به في المتعارف دون كونه
مبينا له طريق الحق لان كونه مبينا له طريق الحق لا يستلزم حصول
الانتفاع به ولا مدح الا بالحصول وما يقال اه حاصله ان
المدح يكون لحصول الفضيلة وبيان الطريق يحصل الاستعداد
التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد ايضا فضيلة ينبغي
ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة
فضلا عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى
الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع
قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة
وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر
مع انه في نفسه من الفضائل اه وقول النبي صلى الله عليه وسلم
ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين يعني لترك العمل ولي لفقه العلم
فيرجع المذمة الى الترك والى الفقه لا لنفس العلم تامل ينافي
التفسير بالخلق اه انما رد على التمسك بالاية دون الحديث على
ما لا يخفى لكن قال صاحب الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون
طلب زيادة الهداية بمنح الالطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا
زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وح لا يرد لمنافاة

على

على التفسير بالخلق ولا على التفسير بالبيان وقال ابن عباس وعن علي
وابي رضي الله عنهما اهدنا ثبتنا وح لا يصح التمسك بالاية
او الاصلح له اي الانفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى
او لم يعتبر بل الاصلح اي بل الانفع له في الدين الوجود و
والتعريض للنعيم المقيم في الدار الآخرة اي التمكين منه بكونه اهلا
للمنزل الثمين فلو لم يفعل اه اي لو لم يفعل التكليف والتعريض
للنعيم المقيم لكن بانه ترك تغيير او كيف لم يكن التكليف والتعريض
لاهل المنزل الثمين اصلح له وهذه النكتة هي التي الزم بها الاشعري
الجبائي ورجع عن مذهبه على ما مر في صدر الكتاب فان قيل علم
من الطفل انه لو عاش لكفر واضل غيره فاماته لمصلحة الغير فلما
فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت والشيطان
اللعين وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن
منع الاصلح عين الاجنابة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا
وانه اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور على زعم من
لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه
الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى
بانه لا يدركه بل يقع في العقاب واما على مذهب من اعتبر فيه
جانب علم الله تعالى وزعم ان ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كابي
علي الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل
التكليف كما لا سترة فيه ولما كان له منة اه اي الى آخر
الادلة على ما يدل عليه قوله ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى اذ هذا متعلق
بقوله ولما كان لسؤال العصمة اه لا بقوله ولما كان له منة تامل
الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فانه قيل المنة

مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من تنبيهها قال الله تعالى
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ويقال المنة تهدم الصنيعة
قلت لا نم ان المنة مذمومة مطلقا بل المذمومة منها ما يكون على
سبيل التوبيخ في شفقة الجبلية وصف الشفقة بالجبلية
اشارة الى علية عدم استيجاب المنة فيها تأمل فتركه لا يخل
بالحكمة البتة لان ترك الكريم الحكيم العليم بالعواقب محض حقه
لا يكون خاليا عن الحكمة وانا لم نعلم ما هي لا دلالة وكلام
على انه عدم المغفرة اصلح اي حتى يلزم منه كون المغفرة ترك الاصلح
ويجوز ان يكون اه اي فان قلت وجوب عدم المغفرة
يدل على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب
لا لكونه اصلح قوله ولو سلم ذلك اي كون وجوب عدم المغفرة
لكونه اصلح فمعنى كلامه وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج
عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لا ان ترك
عدم المغفرة جائز ولو سلم اه اي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك
عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز فالتجويز على التقدير المحال
لا ينافي الاستحالة ولو سلم انه ينافي الاستحالة فالكلام مع الجمهور
لا مع الزمخشري ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه وجهل
انه قلت ان هذا الترك انما يكون بخلا او سفها او جهلا اذا لم يتضمن
ذلك الترك حكمة واما اذا تضمن فلا قلت ترك ما فيه الحكمة مع
عدم حكمة فيه بخل او سفه او جهل فيجب اه قوله المراد نفي الوجوب
اي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا هذا مذهب الفلاسفة
اي نفي الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة وان
امكن فرضا انه مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما

فيلزم

فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل الى الفلاسفة الطف العبارة
قوله ويسندونه الى العناية الازلية قال ابن سينا العناية
هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب في
ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث
قصد وطلب شوق من الاول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف
يجب تأويله وجوب التأويل على مذهب الواقفين
قوله تعالى والراسخون في العلم الى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما
على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب
ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا
لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا ان نصدق بان كلا
من عند ربنا ودليل على انه العرض قبل ذلك اليوم اذ عطف
في هذه الاية عذاب القيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل [illegible]
كما يدل عليه نظم الاية بصريحه وما هو كذلك ليس عذاب القبر اتفاقا
لان الاية وردت في حق الموتى كذا في شرح المواقف
وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة قال بعض المتاخرين منهم حكي
انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه
لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق وكذا
في شرح المقاصد جوز بعضهم تعذيب غير الحي قال في
شرح المقاصد واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز
التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن
الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لانه الموت ليس

بهذه الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير
منافية للعلم لا يوافق اصول اهل الحق فهو مبدأ
لا معاد لانه المعاد وهو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث
وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي هو وقت الحدوث وهو المبدأ
وايضا انه اعيدت الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث
انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد
في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد وايضا ح يلزم
رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاد الا من حيث
كونه مبدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري والا فلا
اعادة بعينه ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير
الموجود بقيد كونه في وقت اخر والا يلزم تبدل الاشخاص
بحسب الاوقات اي وذلك بط فانا قاطعون بانه هذا الكتاب
هو بعينه الذي كان بالامس حتى انه من زعم بخلافه نسب
الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافي
الوحدة الشخصية بحسب الخارج كذا في شرح المقاصد وثانيا
بان المبدأ اه الجواب الاول منع كون الوقت من المشخصات
والثاني تسليمه ومنع كون الاول في الوقت الاول مبدأ البتة
مستندا بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن مسبوقا
بحدوث اخر فانه معناه في التحقيق اه بل معناه في التحقق
تخلل الاتصاف بالعدم بين الاتصاف بالوجود الواحد بحسب
الازمنة وذلك كلبس شخص معين ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه
ولا استحالة فيه وهو ظ وفيه بحث اي في هذا الجواب
بكلا وجهيه لان قوله اذ الاختلاف اه ناظر الى كليهما واما قوله

ثم لا يخفى اه فناظر الى الوجه الثاني فقط لعل الله تعالى يحفظ اه
وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من
ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا
يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور
والهيأت كذا في شرح المقاصد وانت خبير اه نقل عنه
لعل المدعي دعواه على انه مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه
والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وذهب كثير من المفسرين الى ان
ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد
ورد في الحديث تفسيره بذلك لم يمكن وزنها فكيف
اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان
الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس
وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد
وقيل من يجعل الحسنات اجساما اه اما لفظ الجمع في قوله تعالى
واما من ثقلت موازينه واما من خفت موازينه وقوله تعالى ونضع
الموازين بالقسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان
الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد
اكتفاء بالكتابة لانه من اهوال الى سبعة ومنها نطاير
الكتب ومنها شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي
والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة
الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المنادات
بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه الى سبعة والاهوال مع ان

الى سبب خبير والان قد بعد لظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح
اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة في لذات هؤلاء
ومراتبهم والآم اولئك واخزائهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات
وزجر عن السيئات وهل لظهره اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء
وسائر الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة
ان لا تخافوا ولا تحزنوا الآية اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وما روي من الصحابة اه نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين
الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بانه يطلب اولا في الحوض
ثم في الميزان ثم في الصراط وبانه يطلب في الصراط ثم في الميزان
وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط
اقوى المغان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه
اولى واجدر مخالف لاجماع المسلمين وبعض الجنة في
عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفه عنه لغير صارف غير جائز
اي تخلقها لاجلهم اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان جعل
ماضية بمعنى تخلق واللام للاجل فيكون المعنى تخلقها لاجلهم في
المستقبل فلم يكن موجودة في الآن فعنه الى حصول اه يعني تأويل
الآية على عدم حصوله الان هو جعلها كائنة لهم واما نفسها فلا
تدل الآية على عدم حصولها فلا معارضة وهذا المعنى لازم لوجود
الجنة يعني ان تمكينهم من التمكن في الجنة لازم لوجود الجنة فعبر
عنه بعدم التمكين الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما التمكن
بالفعل وان لم يكن لازما لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر
وفيه ان لزوم التمكين لوجودهم لم لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن
احد من التمكن فيها الآن بل يمكن فيما سيجيء هو الدوام التجددي

الدوام

الدوام المجمع عليه هو ان لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما
بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه
على التجدد والانقضاء قطعا تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره المحشي
قدس سره وما قيل يعني ان المراد دوام نوعه ضمن افراده لا دوام شخصه
انما يتم اذا حمل الدوام على العرفي وعلى عدم الانقطاع زمانا يعتد به
وبعد الحمل لا حاجة الى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى اي المقصود منه
اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح
لمنفعة اخرى ومعلوم انه ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة
عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة
الدلالة على الكاتب هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا
الآية لانه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات
سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد
لانا نقول النفاق كفر يعني ان الاجماع على انه مؤمن او كافر
والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمر فلا مخالفة له هو
الاجماع المتقدم عليه نقل عنه واما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان
رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصر الحسن وقد خالف هو
واصحابه الى يومنا هذا وانما عبر عن الكفر بالشرك اه يعني
ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية الملاحظ فيه الدلالة
على ثبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على النكتة المذكورة
تأمل فلا يرد ما قيل اه يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم
كون هذا الخلاف بين علماء اهل السنة والغفلة عن رجوع ضمير
بعضهم الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع
الضمير المسلمون مطلقا فلا يرد اه لمنافاتها الحكمة لا للقبح

الفرق بينهما ان ما ذكره المحشي اعم من هذا فان الاول يصدق فيما يتحقق
في اكثر اوقات السنة كما في مثال ما له القرينة العقلية والثاني لا ينقطع
لا في الصيف ولا في الشتاء اذ يوجد في اكثر الاوقات والثاني لا يعتبر
الا اذا استمرت غير منقطعة زمانا يعتد به منه

واعلم ان فرق الكفار ان اظهر الايمان فهو منافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو مرتد
وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان
والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث
اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه
بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام واظهار شعائر الاسلام يبطن عقائد
هي كفر فهو الزنديق [illegible]

لعل وجهه ان رعاية نكتة الاقتباس لا يكون جابرة لقصور تخصيص الحكم [illegible]
رعاية كون حال كفار العرب ذلك والتشريف ان فيه بيان الاحكام مع رعاية
جانب اللفظ رعاية جانب المعنى واما في النظم المعجز الدال على كمال البلاغة
فيراعى فيه جانب اللفظ مع مطابقته لمقتضى الحال وذلك امر [illegible]
محمد

العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل
فلا يستلزم القول بالقبح العقلي   مثل اثابة المحسن دونه ومثل
انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطا تاما ومنعه عن رؤية
الملك الجبار وعن بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة والا
الثمار وغير ذلك وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية من اباحة دم
الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك
دعوى بلا دليل حاصله منع ايجاب الجزاء ثم منع انه بطريق التخليد في
النار   قد يظن انه يمكن ان يكون هذا القول منه اشارة الى
الاعتراض على المتمسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى
بجواز حمل النصوص على الصغاير والكباير بعد التوبة وما اخر من عليه
اشارة الى الجواب على ما قرره في شرح المقاصد واجاب به ايضا بان
هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام
بلا مخصص ومخالفة لما قاله من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة
وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق
بعد المشرك اي فلا يصح التفرقة وقوله مع ان التعليق او التعليق بقوله
بل بكل عاص   وايضا هي اجنبية اه هذا هو المشهور في ابطال تقييدهم
الكباير بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد
التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعل الله تعالى
وان كان واجبا عليه بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها قلنا
الواجب وان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه
بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له
الخيرة في الفعل والترك على انك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق
بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل تقييد للمغفور له بمنزلة

قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب
البتة بل في التفضل كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه
يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض   لان مغفرة
الصغاير عامة مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها
خللا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح
بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كان كبيرة في الغاية
اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب قيل ان المغفرة هو التجاوز
عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغاير اصلا ولا بالكباير
بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما   وفيه جواب
اخر لعل هذا الجواب ما ذكر في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط
وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك
عقابهم بان لا يخلقا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع
انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
فلاثبات الجزء الاول من الدعوى فيه ان قصر المغفرة
على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقبا عليها
فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه ايضا فيكون لاثبات الجزء
الاخير من الدعوى تأمل   لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي
تقبيح الحال وتحقيق الياس حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي
هو رفع الدرجة   لكن لا يدل على نفيها في حق اهل الكباير قيل
بل يدل لان جهة نفي النفع هو الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقا
ولانها المحل المخلاف فاذا ثبت اهل الشفاعة ثبت المدعى فتدبر
وفيه شيء تأمل   ولا يقبل منها شفاعة في شرح المقاصد الضمير

الا ان يراد ان هذا الجواب هو نفس تجويز الخلف في الوعيد وما ذكره المفسر
فبعيد لا يذهب اليه الذهن
عك

فيه انه يجوز ان يكون الاحصاء لمجرد اعلام المغفور قبيحة وشناعتها لا للعقاب
ولعل التأمل لهذا
عك

قوله وفيه شيء فيه ان سوق كلام القيل لعله اشارة الى جواز ثبوت الشفاعة للعفو صغيرة
الغير المجتنب عن الكبيرة
عك

للنفس المبهمة العامة يشير الى منع الدلالة اه وسند المنع
جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد
عدم المعنى بالنسبة الى غير المجتنب الى آخر القول لان غير
المجتنب عن الكبيرة للصغيرة يستحق العذاب ولغفره الله تعالى
انه شاء عندهم والمجتنب عن الكبيرة صغايره مكفرة عندهم فلا يفيد
عدم معنى العفو في حقه تامل بالتخفيف ونحوه فيه ان اجزاء
الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث بخلاف خلود
اهل الكبيرة يعني فيلزم ارادة المعنى المشترك والمعنى الحقيقي والمجازي
معا قال في شرح المقاصد لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق
والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل
المنقطع فيكون محتملا على انه في جملة لمطلق المكث الطويل نفيا
للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم انه المكث الطويل سواء جعل
معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار
او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعا
لاحتمال ان يكون اللام في لن لتقوية العمل لانه اسم الفاعل ضعيف
في العمل واما الفعل فقوي فيه لا يحتاج الى المقوي منسوبة
الصدق اه فيه اشارة الى ان النسبة المعتبرة بثبوت شيء لشيء هو
مصدر مبني للمفعول والا فمعناه كون الاثبات لا الثبوت على ما لا
يخفى مع ان التصديق يعم الظن بالاتفاق نقل عنه كون
الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور
العلماء وكلا منهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر
معه تجويز النقيض محل كلام من ان النوم ضد للادراك
سلمنا لكن لا اتحاد لمحلهما على ما يشعر به قوله صلى الله عليه وسلم ينام عيني

ولا ينام

ولا ينام قلبي كما هو رأي الاستاد قد يذهل فيها فيه ان
حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة بعدم الذهول
بلا شك لم يطرأ عليه ما يضاده فيه انه كون النوم
ضدا للادراك يستلزم كونه ضدا للايمان لانه ضد الاعم ضد الاخص
فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وانه لم يظهر على غيره ثم الخلاف
فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس
مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون
ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب
وانه كما زعمت الروافض كذا في شرح المقاصد في اللغة التصديق
بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال
فلا نقل اه عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق الى سائر ما في القلب والا
فغيبه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق المخصوص كما سيجيء ولا نزاع
فيه لان المقصر ليس الا انه الايمان هو التصديق بالامور المخصوصة
بالمعنى اللغوي والا لكان الخطاب اه اي انه كان لفظ
الايمان نقل عن المعنى اللغوي عند اهل الشرع مع انه لم يبين في
الشرع بمعنى آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته في الكتاب والسنة
بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات خطابا بما لا
يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال من غير استفسار مع
انه من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما
وقع الاحتياج لهم الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض
التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن ساله عن الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن
تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم

امر ربكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا
بل تغبيا واضلالا كذا في شرح المقاصد قوله لا نزاع ان الايمان
من المنقولات اه يعني لا نزاع في انه نقل في الشرع من مطلق التصديق
الذي هو المعنى اللغوي للايمان الى التصديق بامور مخصوصة وانما المقصود
انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي للايمان وهو ما يعبر عنه
بگرويده نو راست گوى داشتن ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف
والتردد قوله ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ يعني انهم
لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت
بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب وعلى الاقرار به الا انه اذا
كانت دلالته الحروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه
والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع او لا دخل في الاوضاع
تعليل لقوله فبطل ما قيل آه قوله ومن اضمر الادعاء اه لا دخل له
في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل يدل على
العكس تأمل قوله على سبيل الحقيقة فيه ان الحقيقة ليس الا اللفظ
المستعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فكيف يكفي الامارة
المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه
موضوعا له اللفظ قوله انه حقيقة في الاقرار اي مطلقا سواء قام
دليل الايمان او لم يقم قوله لانا نقول هذا مذهب الرقاشي
والقطان فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار معرفة القلب حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق ايضا حتى
صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا
ولهذا ذكروا عدم الاستفسار اه اي ولانه مواطأة القلب ليس بشرط
عند الكرامية ذكر الكرامية عدم الاستفسار عما في القلب قوله

هذا رد آخر على الكرامية يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد
كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية لا على المصنف وموافقيه
ممن ذهب الى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا قوله واما
عطف الجزء اه لكن عطف التفسير وارد كما في قوله تعالى اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة على ما قيل قوله وكفى بالطاعة يعني ان
العطف بظاهره يقتضي المغايرة فيجب الحمل به ما لم يرد عليه قائم البرهان
كما هو الظاهر قوله لان جزء الشرط شرط يعني لو كان الشيء شرطا داخلا
في الشرط يلزم انه يكون جزء الشرط وجزء الشرط شرط ايضا فيلزم ان يكون
المشروط شرط نفسه وهو ممتنع وايضا فلا اقل من انه يلزم توقف الشيء
على نفسه قوله كما هو مذهب الجبائيين نقل عنه الجبائيان هما
ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كالعمرين لابي بكر
وعمر رضي الله عنهما قوله واما جعل التكليف اه اما جعل التكليف
بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديقي
الذي هو من الكيفيات النفسانية او الانفعال مكلفا به فهو
عدول عن ظاهر قولهم اه لان ظاهره التكليف بنفس الايمان
وتحصيله وجعل التكليف بالايمان باعتبار تحصيل النظر عدول
عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة ح وجوب تحصيل المعرفة ومعنى
امنوا حصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مومنا مصدقا
لكن لا بمثابة ذلك العدول تأمل قوله والحق ان النظري مقدور
اي فلا يكلف في كونه مكلفا به ومكتسب ولو بالواسطة ويجب
التحصيل تأمل قوله ولذا قد يعتقد نقيضه يعني لو لم يكن مقدورا
بل ضطرار يا لما اعتقد نقيضه اصلا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى
النظري وظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري

هذا

هو العلم النظري لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتقد نقيض
متعلقه وليس بمختار عند الشارح قال في شرح المقاصد
ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون
الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة
بما القي عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي
صلى الله عليه وسلم كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى
بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم
فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم
بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي وبما يقع في القلب من غير
اختيار ولا ينظم اليه التصديق الاختياري المامور به وكل هذا موضع
تامل انتهى فتامل لعل وجهه ان الخضوع والانقياد ليس نفس
التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد
ليس نفس التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد
على ما مر فلا يكونان مترادفين وانما قلنا كذلك اي انما قدرنا
احدا من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها واهل البيت
مستثنى لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولو قدر هكذا فما وجدنا في قرية لوط
بيتا من المؤمنين الا بيتا واحدا من المسلمين لم يلائم كلمة من البيانية
الا بتاويل راجع الى المعنى الاول مع عدم ملائمة كلمة من تامل
عن الاستبصار فيحتمل ان يكون الاسلام اعم قد عرفت
ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه اخص
وهو اعم من الترادف كما يدل عليه قوله لان الاسلام هو الخضوع اه
والتساوي كما يدل عليه لك ان يستدل بالاية على تقدير تمامه

ايضا

اي فيما ارسل اه فسره به ليعم الاخبار والامر والنهي ايضا فبينهما
تغاير اي بحسب المفهوم وان لم يتغاير بمعنى عدم الانفكاك
والاولى ان يقال اه حاصله ان الاية صريحة في تحقق قولهم
اسلمنا بدون الايمان لا في تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا
لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان في الجواب الاول اثبات
ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثاني معارضة
في المقدمة وهي قوله الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية
والتصديق لا يستلزم الاعمال نقل عنه يرشدك اليه
قوله لا التصديق القلبي لا امن من ان يشوبه اه اسيما
عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات
كذا في شرح المقاصد من علم الله تعالى انه اه اي سعادة من علم
الله تعالى وليس لممتنع اه قال في شرح المقاصد المنكرون
للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم
الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب براهم ومنهم من
لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى
وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات
ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم
المبالات ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهولاء احاد
واوباش من الطوايف لا طائفة معينة يكون لها مله ونحلة
ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم اشارة الى دفع
شبهة البراهمة تقريره على ما في شرح المقاصد انه ما جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل
وان لم يكن نبيا او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به

وجه الاولوية عدم اشعار التغاير بوجه من الوجوه واما الجواب الاول
ففيه اثبات المغايرة بينهما في الجملة فافهم
غفر له

وجه التامل ان من كلام الشارح مخالفة ولعله اراد بالاستثناء
الوقوع تغييرا من الالتزام بالكرم فلا مخالفة فافهم
حسينه

النبي صلى الله عليه وسلم اولا يكون حسنا عنده ولا قبيحا فيفعل عنده
الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عنده عند
للاحتياط وتقرير الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته قبل بعثة
النبي صلى الله عليه وسلم ويؤيده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد
وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم
قبيحه فيدفعه النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع عنده الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه
قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة
فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ويفضي الى اختلال النظام
وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها

احترازا عن مثل نطق الجماد ارتجالا اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد
فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسين هو فعل من
افعال الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد به التصديق وقال
بعض الصحابة هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا
في شرح المقاصد في شاهد دعواه فيما جعله شاهد الدعوى
وتعجيز للغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته
الفعل ونازعته للغلبة وتحديت القراء ابتداء وبالتحدي تحصيل
ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت
لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه
بالتحدي كذا في شرح المقاصد وعدم الطعن المراد بالشرائط
ههنا قبول الحديث والعمل به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن
منها مع انه احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير راويه وظ
انه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث واما شرائط
الراوي المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فتتناول واعلم

ان العقل

ان العقل هو نور يبصر به القلب المطالب بعد انتهاء درك الحواس بتأمله
بتوفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويذره والمعتبر ههنا كماله
وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه
وحفظ لفظه والثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله
ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة
وهي الانزجار عن محظورات دينه والمعتبر هنا ما لا يؤدي الى الجرح
وهو رجحان جهة الدين والعقل على هوى الهوى والشهوة والاسلام
هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه
وشرايعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق كل ما اتى
به النبي صلى الله عليه وسلم ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان
ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه
الاول ما انكره صريحا والثاني ما عمل بخلافه قبل الرواية او بعدها
او لم يعرف تاريخه والثالث ان يعين بعض محتملات الحديث تأويلا
او تخصيصا والرابع ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول
يشترط عدمه بلا شبهة والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد
الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط
عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية
والنوع الثاني من الطعن هو ما يلحقه من قبل غير راويه فاما ان
يكون من الصحابي او من ائمة الحديث ولا اعتبار بطعن غيرهما
والاول اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن او يكون
والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني اي الطعن من
ائمة الحديث اما ان يكون مبهما او مفسرا بسبب الجرح والاول يشترط
عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان مفسرا بما هو جرح متفق عليه

والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية وما ليس
بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل
الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض
كتب الاصول فلا يدخل تحت التصديق اه فانه المعجزة ان
دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان
وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب
هناك نقض لدلالتها كذا في شرح المؤلف ان الفساد في
الظهور اه يعني ان لا نم ان صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المذكورة وانما
يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور القاء
النفس في التهلكة وقد نهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمهم
او كثرة المخالفين بطريق صرف النسبة الى غيرهم كما في قوله تعالى
في حق آدم وحوا عليهما السلام جعلا له شركا فيما آتاهما اي جعل اولادهما
له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد
بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ترك الاولى وكونه قبل البعثة
كذا قيل بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل يعني انهم معصومون
عن غير ما نقل عنهم لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة اه
قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالخيرية اي خيرية كونه خيرا منهم
من حيث كونهم امته عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه توجيه آخر
غير التوجيه الذي في الشرح تامل اذ الاصل هو الاتصال الخ
في الاستثناء دون الانقطاع وقد يجاب بان هذا الاعلى اه
يعني يجوز ان يكون الجن مامورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر
الملائكة عن ذكرهم فانهم اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل لاحد

علم ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير في فسجدوا للقبيلين
كانه قال فسجدوا المامورون بالسجود الا ابليس بان المراد
رؤيا هزيمة الكفار وقوله رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون
الرؤيا رؤيا النومية وتمامه في الشرح منع ان الرؤيا رؤيا النوم مستندا
بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشاف لعل الله اراه
مصارعهم في منامه فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكاني
انظر الى مصارع القوم وهو يومي الى الارض ويقول هذا مصرع فلان
هذا مصرع فلان فتسامعت قريش بما اوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
من امر بدر وما اري في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويسخرون
ويستعجلون به استهزاء ومعنى الاية ان الايات انما يرسل بها
تخويفا للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر
فما كان ما اريناك في منامك بعد الوحي اليك الا فتنة لهم حيث
اتخذوه سخريا وخوفوا بعذاب الاخرة فما اثر فيهم فقيل سماها
رؤيا على قول المكذبين هذا ايضا منع ان الرؤيا رؤيا النومية وقع
جوابا عن الاية ورواية المعاوية فالانسب تقديمه على ما اخر عنه
وفي تلك في حيث قالوا له لعلها رؤيا رايتها وخيال خيل اليك
استبعادا منهم كما سمي اسبابا باسامبها عنه الكفرة نحو قوله تعالى
اين شركائي فراغ الى الهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل
رئي في المنام ان ولد الحكم يتداولون منبره كما يتداول الصبيان الكرة
بلا دعوى النبوة اشارة الى اختيار مذهب من ذهب الى
امتناع كون الكرامة على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية
واعتضد بخوارق العادة لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية
فان المجوزين ثلثة مذاهب احدها هذا وثانيها انه يمتنع كونها بقصد

واحيا من الولي وثانيها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي كانفلاق
البحر وانقلاب العصا حية واحيا الموتى قالوا وبهذه الجهات يمتاز عن
المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق
العادات في معرض الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى
النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة
والاهانة كذا في شرح المقاصد ... اكثر من ان يحصى اه يرد عليه ان ما بعده
من لا يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة
اجاب الشارح عنه في شرحه للمفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل تضمنه اسم
التفضيل اي متباعد في الكثرة من ان يحصى ورده الشريف قدس سره بان
من اذا لم يكن تفضيلية نقض استعمال افعل التفضيل بدون الاشياء الثلثة
فلا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه تسومح
في العبارة اعتمادا على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح بان
من التفضيلية محذوفة كما في قولك بعض الشر اهون والمعنى اكثر من خلافها
وفيه انه لا خفاء ان امثال الكرامات المذكورة ليس باكثر من خلافها بل الامر
بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما
لا كثرة فيه فيصح لا يكون للتفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل
والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون زيادة في المفضل على المفضل
عليه وقد يؤول بحذف المضاف اي من ذي ان يحصى اي من امر ذي احصاء كذا
قرره الشريف في شرح المفتاح ايضا وعليك بالتأمل ... قال النبي عليه السلام
ما طلعت الشمس اه قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء رضي الله عنه حين كان
يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس الحديث
كذا في شرح المقاصد ... ومثل هذا السوق يكون لاثبات افضلية المذكور
وهو ابو بكر رضي الله عنه وان كان ظاهره نفي افضلية غير المذكور دون ان يكون

بالمساواة

بالمساواة ايضا ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء ودليل ذلك
ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية
احدهما ثبت افضلية الاخر ... ينبغي ان يخص النبي صلى الله عليه وسلم
يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر ... واما
تفضيله على سائر الامم فمعلوم من كون امة محمد صلى الله عليه وسلم خير الامم
او يراد بالبعدية الغير الزمانية ويراد بالنبي الجنس وبضمير المتكلم مع الغير
المؤمنون من جميع الامم وان كان غير ظاهر من العبارة تأمل ... حين
بغوا عن طاعته ضمن البغي معنى الخروج فعداه بعن والمعنى بغوا عليه خارجين
عن طاعته او خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل في صورة التضمين
يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الاخر يكون مرادا بلفظ محذوف يدل عليه
ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل اصلا والمحذوف حالا وقد يعكس
والاول اولى وارجح اذ لا شك ان المضمن حال كونه ضمن المضمن فيه
فجعله تبعا للمذكور اولى من عكسه واما ما قيل من ان ذكر صلة المتروك
يدل على انه المقصود فيرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد في
الجملة والا لم يكن مرادا اصلا كذا في كشف الكشاف ... فان
وجوب المعرفة اه فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم
يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام ... لما خلا الزمان عن امام
اي ظاهر قاهر جامع لشروط الامام قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية
بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء
فكذا الملزوم ... لان ترك الواجب معصية يعني ان المراد بقوله
الشارح فعلى ما ذكره ايراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام
وحاصله انه لو وجب لزم ان يعصي الامة كلهم واللازم باطل والملزوم
مثله واما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب

حاصله انه لا بد لنا الحصول ...

معصية واما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والامة لا تجمع على الضلالة
فلا اشكال اصلا الا قبل خلفاء العباسية ولا بعدهم على ان
مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث
عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لا عصيان كل الامة
انه ما لها وغاية ما في ذلك حاصله انه تعريف بالغاية ولا يخفى ان عبارته
رحمة الله عليه بعيدة عنه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقيل الظاهر
ان العصمة كالشجاعة مثلا يطلق على مبدأ الآثار وعليها اعتماد المؤلف
في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد
هو الاول وفيه ان المناسب هنا ذكره في شرح المقاصد لانه انما يتم
به واما ما في هذا الشرح فلا نفع له في تمام الكلام بل له ضرر على ما عرفت تأمل
ثم ان الظلم المطلق اه يعني ان الوارد في الآية الظلم المطلق
وهو اخص من المعصية لان الظلم هو المتعدي على الغير والمعصية اعم منه و
من التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقا يكون المراد
التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقا والا فالتعدي على النفس ايضا
ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل والقدح في الخلفاء الراشدين
مع القطع بانه ليس المبحث عن احوالهم واستحقاقهم وتفضيلهم كثير
تعلق بافعال المكلفين وادرجت في تعريفه حيث قالوا
هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما
يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة من النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة
وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا الرياسة
من جعل الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا في شرح
المقاصد فالضمير لاحدهم اي ما بلغ نصيف احدهم وقوله

فالضمير للمد اي ما بلغ نصيف مد احدهم وحاصل معنى الحديث انه
لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال
احدهم بانفاق مد طعام ونصيفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق
النية وكمال النفس قال الطيبي رحمة الله عليه ويمكن ان يقال ان تفضيلهم
بحسب فضيلة انفاقهم وعظم موقعه يعني المحبة المتعلقة لي
ومثل هذا المعنى احد محتمل قوله صلى الله عليه وسلم ومن آذاهم فقد آذاني
الحديث وتغيير الاسلوب ح للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان
ايذاءهم سبب لايذائي على عكس قوله فبحبي احبهم وببغضي ابغضهم
وللاشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمة الله عليه في معنى الحديث
اي بسبب حبه اياي احبهم اي فانما احبهم لانه يحبني وانما ابغضهم لانه
يبغضني والعياذ بالله تعالى وعلى كلا المعنيين فالحب والبغض في قول
النبي صلى الله عليه وسلم فبحبي وببغضي مصدران مضافان الى المفعول
قوله يدل على انه المناط اي على ان الوصف هو المناط والعلة
لذلك اللعن كما هو في من الجاهل اعلم ان اللفظ اذا ظهر
منه المراد اه ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه
المراد او لا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ او لا والثاني المحكم والاول اما
ان يحتمل التأويل او لا والثاني المفسر والاول اما ان يساق لاجل ذلك
المراد او لا والاول النص والثاني الظاهر وان خفي منه المراد فاما ان يخفى
بعارض او لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك اولا والثاني
المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا او نقلا والاول المشكل والثاني
المجمل نعلم بذلك ان المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل
والمفسر لفظ ظهر منه المراد ويحتمل النسخ دون التأويل والنص لفظ ظهر
المراد واحتمل النسخ والتأويل وسيق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر منه

فالضمير

المراد واحتمل النسخ والتاويل ولم يسق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ
خفي منه المراد بعارض والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه ويدرك عقلا
والمجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه ويدرك نقلا والمتشابه لفظ خفي منه المراد
لنفسه ولم يدرك اصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه
وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالنار ويل
واما على مذهب اهل الوقف فهي كثيرة بتبيره فلا احتياج
الى الجمع اي الذي استشكله الشارح وقس عليه قوله امن اي
على تقدير كونه الجازم امنا لعدم اتحاد القائل اذ القائل لعدم
تكفير احد من اهل القبلة الشيخ الاشعري وبعض متابعيه وهو اكثر اصحابه
وتنبه لشعر ما قال الشافعي رحمه الله عليه لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء
الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله عليه
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال
بخلق القران واستحالة الرؤية اوسب الشيخين ونحو ذلك البعض
الآخر من المعتزلة وهو قد ما وهم وقال ابو اسحق نكفر من يكفرنا ومن لا
فلا وفي اختيار الامام الرازي انه لا يكفر احد من اهل القبلة
بجواز ان يكون اختيارا قبل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة يجري في اجابة
المؤمنين لكن لما كان الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب
التوفيق بما ذكر في المناقشة واما اجابة المؤمنين فلا تعارض في
ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تامل ويحصل
التوفيق بين الآية والحديث الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين
الا في ضلال اي في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان دعوا الله لم يجبهم وان
دعوا الالهة لم تستطع اجابتهم كذا في شرح الكشاف والحديث
ما روي انه دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقدم الى رد المجوز

[Marginal note:] ... ممن ... الصفات ... الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك ... مستر

[Marginal note:] ... القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة ... مستر

المقيد للتخصيص يشكل التوفيق بحمل الكفر في الحديث على كفران
النعمة كما بالغنم لصاحب الحرث وقد استوت قيمتها
اي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف المنار
قوله وهو ان يدفع الحرث اه هذا اذا كان في شريعتهم واما في
شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة
سائق او قائد وعند الشافعي رحمه الله عليه يجب الضمان بالليل
وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها كما يشعر به قوله
غيره هذا ارفق كانه قال هذا احق وغيره احق وايضا يفهم من
قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما اصابتهما في فصل الخصومات والعلم
بامر الدين وفي كشف المنار انه تخصيص سليمان بفهم القضية
يقتضي ان يكون الآخر خطأ اذ لو كان ترك الافضل لما مكن سليمان
عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لان الاعتراض على
راي من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبي فتامل وفيه ايضا
قال المجاهد كان هذا صلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما
والصلح خير وحكم لم يتعرض له لكونه من محل البحث اعترض عليه
بانه الاجماع اي الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في
الحكم الغير الاجتهادي اه فاما انه يخص يعني ان ظاهر
الآية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فلا بد من تاويلها على وجه يندفع به المنافاة فاما انه يخص من آل
ابرهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الآية
ان الله اصطفى آل ابرهيم وآل عمران الا غير الانبياء منهم على
العالمين واما انه يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى
ان الله اصطفى آل ابرهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين

سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما لانحصار العام القابل للخصوص
في هذه الاية في هذين اللفظين لكن الثاني اولى لما ذكرنا ولمكان
هذا الاحتمال اردف الشارح هذا الوجه بقوله ولا خفاء كنزع
الخفاء وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء لا يحوجه الى النزاع مثل
واجزاء المركب صفات فاضلة يضمحل اه مثل الاخلاص
الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى
التي هي الثمرة ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى
واقوم لانه طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة
كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت الملائكة يا رب
خلقتهم ياكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة
قال لا اجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان
رواه الامام البيهقي في شعب الايمان من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة على
تفضيل البشر على الملائكة والحمد لله على الاول والآخر والصلوة على
النبي في الظاهر والباطن وعلى آله وصحبه شرف الامام المتاخر

تم الكتاب بعون الملك الوهاب في اليوم
السادس والعشرين من شهر رمضان المبارك
سنة اربع عشرة ومائة والف على يد الضعيف
الحقير مصطفى بن محمد السيميزاده
الساكن عفى الله عنهما
الملك
الباري

يقول العبد في بدء الامالي ... لتوحيد بنظم كاللآلي

اله الخلق مولانا قديم ... وموصوف باوصاف الكمال

هو الحي المدبر كل امر ... هو الحق المقدر ذو الجلال

مريد الخير والشر القبيح ... ولكن ليس يرضى بالمحال

صفات الله ليست عين ذات ... ولا غيرا سواه ذا انفصال

صفات الذات والافعال طرا ... قديمات مصونات الزوال

وغيران المكون لاكشيء ... مع التكوين خذه لاكنحال

نسمي الله شيئا لا كاشيا ... وذاتا عن جهات الست خال

وليس الاسم غير المسمى ... لدى اهل البصيرة خير آل

وما ان جوهر ربي وجسم ... ولا كل وبعض ذو اشتمال

وما القرآن مخلوقا تعالى ... كلام الرب عن جنس المقال

ورب العرش فوق العرش لكن ... بلا وصف التمكن واتصال

ولا يمضي على الديان وقت ... واحوال وازمان بحال

ومستغن الهي عن نساء ... واولاد اناث او رجال

كذا عن كل ذي عون ونصر ... تفرد ذو الجلال والمعال

يميت الخلق قهرا ثم يحيي ... فيجزيهم على وفق الخصال

لاهل الخير جنات ونعمى ... وللكفار ادراك النكال
يراه المؤمنون بغير كيف ... وادراك وضرب من مثال
فينسون النعيم اذا راوه ... فيا خسران اهل الاعتزال
وما التشبيه للرحمن وجها ... فصن عن ذاك اصناف الاهالي
وما ان فعل اصلح ذو افتراض ... على الهادي المقدس ذي التعالي
وفرض لازم تصديق رسل ... واملاك كرام بالتوالي
وختم الرسل بالصدر المعلى ... نبي هاشمي ذي جمال
امام الانبياء بلا اختلاف ... وتاج الاصفياء بلا اختلال
وباق شرعه في كل وقت ... الى يوم القيمة وارتحال

وحق امر معراج وصدق ... ففيه نص اخبار عوال
وان الانبياء لفي امان ... عن العصيان عمدا وانعزال
وما كانت نبيا قط انثى ... ولا عبد وشخص ذو افتعال
وذو القرنين لم يعرف نبيا ... كذا اللقمان فاحذر عن جدال
وعيسى سوف ياتي ثم يتوى ... لدجال شقي ذي خبال
كرامات الولي بدار دنيا ... لها كون فهم اهل النوال
ولم يفضل ولي قط دهرا ... نبيا او رسولا في انتحال
وللصديق رجحان جلي ... على الاصحاب من غير احتمال
وللفاروق رجحان وفضل ... على عثمان ذي النورين عال

وذو النورين حقا كان خيرا *** من الكرار في صف القتال

وللكرار فضل بعد هذا *** على الاصحاب طرا لا تبال

وللصديقة الرجحان فاعلم *** على الزهراء في بعض الخلال

ولم يلعن يزيدا بعد موت *** سوى المكثار في الاغراء غال

وما المقتول مقطوع الاجل *** بلا ريب با اهل المقال

وايمان المقلد ذو اعتبار *** لانواع الدلايل كالنصال

وما عذر لذي عقل بجهل *** بخلاق الاسافل والاعالي

وما ايمان شخص حال يأس *** بمقبول لفقد الامتثال

وما افعال خير في حساب *** من الايمان مفروض الوصال

ولا يقضى

ولا يقضى بكفر وارتداد *** بعهر او بقتل واختزال

ومن ينوي ارتدادا بعد دهر *** يصر عن دين حق ذا انسلال

ولفظ الكفر من غير اعتقاد *** بطوع رد دين باغتفال

ولا يحكم بكفر حال سكر *** بما يهذي ويلغو بارتحال

وما المعدوم مرئيا وشيئا *** لفقه لاح في يمن الهلال

وان السحت رزق مثل حل *** وان يكره مقال كل قال

وفي الاجداث عن توحيد ربي *** سيبلى كل شخص بالسؤال

[illegible]كفار والفساق بعضا *** عذاب القبر من سوء الفعال

حساب الناس بعد البعث حق *** فكونوا بالتحرز عن وبال

وتعطى الكتب بعضاً نحو يمنى ... وبعضاً نحو ظهر والشمال

وحق وزن اعمال وجري ... على متن الصراط بلا اهتبال

وللجنات والنيران كون ... عليها مر احوال خوال

ولا يفنى الجحيم ولا الجنان ... ولا اهلوهما اهل انتقال

وذو الايمان لا يبقى مقيماً ... بسوء الذنب في دار الاشتعال

ومرجو شفاعة اهل خير ... لاصحاب الكبائر كالجبال

وللدعوات تأثير بليغ ... وقد ينفيه اصحاب الضلال

ودنيانا حدوث والهيولى ... عديم الكون فاسمع باجتذال

وفي الاذهان حق كون جزء ... بلا وصف التمكن واتصال

لقد

لقد البست للتوحيد نظماً ... بديع الشكل كالسحر الحلال

يسلي القلب كالبشرى بروح ... ويحيي الروح كالماء الزلال

فخوضوا فيه حفظاً واعتقاداً ... تنالوا جنس اصناف المنال

وكونوا عون هذا العبد دهراً ... بذكر الخير في حال ابتهال

لعل الله يعفوه بفضل ... ويعطيه السعادة في المآل

واني الحق ادعو كل وقت ... لمن بالخير يوماً قد دعا لي